



Viktor GRAMATOWSKI - Zofia WILINSKA, *Karol Wojtyla negli scritti. Bibliografia*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1980, 284 pp., 17 × 24.

Hay que felicitarse sin duda de la magnífica iniciativa que estos dos estudiosos polacos nos ofrecen en el presente volumen. Después de los primeros intentos de establecer una bibliografía de Karol Wojtyla, a cargo de A. Schletz (1967), B. Eychler (1969) y la revista «Angelicum» (1979), aparece éste con carácter casi definitivo. El análisis bibliográfico realizado por los autores llega hasta el 16 de octubre de 1978, fecha de la elección del Arzobispo de Cracovia al Sumo Pontificado.

La producción elencada se organiza en dos grandes secciones, que los autores califican de *bibliografía subjetiva*, la primera, y *bibliografía objetiva*, la segunda. La bibliografía subjetiva comprende todos los escritos personales publicados de Karol Wojtyla, con una pretensión verdaderamente exhaustiva: desde sus grandes obras *Amor y responsabilidad* y *Persona y acto* hasta los telegramas publicados en la prensa. Comprende, pues, todo el reflejo escrito de la palabra del sacerdote, del catedrático, del Obispo, del Cardenal. Se indican también las reseñas que obtuvieron las obras y escritos que se reseñan, además de las numerosas traducciones a otros idiomas. Especial originalidad e interés tiene la sección bibliográfica objetiva. En ella se da noticia del eco en libros, revistas, prensa en general, de la actividad pastoral y científica, de Mons. Wojtyla a lo largo de todos esos años. Predominan aquí, como es lógico, las fuentes polacas, pero es notable comprobar —a través de ellas— la intensa actividad desarrollada por el actual Papa también fuera de las fronteras patrias.

Para realizar su trabajo los autores se han servido —según dicen en la introducción— de la consulta directa de las revistas publicadas en Polonia; para las del exterior han utilizado fuentes indirectas: elencos bibliográficos, sobre todo. Esto explicaría algunas omisiones. Hemos podido comprobar, por ejemplo, que en la Bibliografía subjetiva se omite la referencia a la publicación en nuestra revista de un importante texto del Cardenal Wojtyla. Los datos son los siguientes: Karol WOJTYLA, *L'evangelizzazione e l'uomo interiore*, en «Scripta Theologica» 7 (1975) 335-352. El texto no quedó, no obstante, sin reseñar, a través de la edición de los Cuadernos del CRIS (cfr. n. 428). Se trata en efecto de la conferencia pronunciada por el Arzobispo de Cracovia en el ciclo organizado en Roma por el «Centro Romano di Incontri sacerdotali» en octubre de 1974 con ocasión del Sínodo de los

Obispos. Tampoco aparece noticia de la entrevista de grandes proporciones que concedió el Cardenal Wojtyla a la revista «Palabra» en 1972, titulada *Iglesia y sacerdotes en la sociedad actual* (vid. «Palabra» [Madrid], n. 86, octubre 1972, pp. 8-11). Tal vez estas omisiones pongan de relieve la conveniencia en la próxima edición, de hacer una prospección más detenida de la bibliografía de Mons. Wojtyla aparecida en otros países, cosa no siempre fácil de realizar trabajando desde Polonia.

La utilidad del trabajo que presentamos no necesita ser encomiada: se hace evidente para el que abre sus páginas. Un extenso índice analítico al final del volumen facilita la localización de esta producción ingente.

Una última observación de interés para los lectores: el libro es bilingüe (polaco e italiano), con traducción al italiano de los textos polacos.

PEDRO RODRÍGUEZ

BIBLIOTECA NACIONAL DE LISBOA, *Inventário dos Códices Alcobaçenses*, I-V, Lisboa 1930-1932, 428 pp.; VI, Lisboa 1978, 144 pp., 16 × 22.

Con la publicación del tomo VI, dedicado a los *Indices*, la Biblioteca Nacional de Lisboa rinde un servicio de inestimable utilidad a la hora de consultar los restantes volúmenes que componen la obra completa. Los otros cinco tomos, según conocen ya los estudiosos, presentan el fondo manuscrito del Monasterio de Santa María de Alcobaça que se conserva en la Sección de Manuscritos de la Biblioteca Nacional de Lisboa. En ellos se van ofreciendo cuantos datos son necesarios para la identificación de los manuscritos alcobaçenses, así como el estado de los mismos, etc.

Aunque han transcurrido ya más de 50 años desde la aparición, en 1930-32, de los tomos del *Inventário* —publicados todos ellos con paginación seguida—, la obra, en su conjunto, continúa siendo una buena ayuda para los que deseen acercarse a ese fondo manuscrito. Los editores del volumen de los *Indices* —que, por cierto, continúa también la paginación de los anteriores— son conscientes de las lagunas que aquéllos contienen, relativas sobre todo a la descripción de los manuscritos donde no siempre se sigue un mismo criterio, etc. Esto, sin embargo, no resta méritos ni interés a la publicación, que debe considerarse como un primer instrumento de trabajo en el estudio e investigación de aquellos códices. En los *Indices* se aportan las noticias y referencias necesarias para identificar a los autores, las obras, las materias, las fechas, la procedencia, etc., de los manuscritos.

Sólo cabe, pues, decir que los interesados en el fondo manuscrito de Alcobaça, de la Biblioteca Nacional de Lisboa, están de enhorabuena. Y, en general, cuantos se dedican a la investigación del pensamiento teológico y cultural en la Península Ibérica, especialmente durante las épocas Medieval y Renacentista.

AUGUSTO SARMIENTO

Gerhard KRAUSE und Gerhard MÜLLER (edit.), *Theologische Realenzyklopädie* [TRE], vol. V (*Autokepalie - Biandrata*), vol. VI (*Bibel - Böhmen und Mähren*) y vol. VII (*Böhmische Brüder-Chinesische Religionen*), Berlin - New York, Walter de Gruyter, 1979-1981, 806, 768, 802 pp., 16,5 × 25.

Continúa a buen ritmo la aparición de los volúmenes de la TRE. Nuestros lectores ya conocen el plateamiento de este esfuerzo editorial, del que nos venimos ocupando al filo de la publicación de los distintos tomos (cfr. Scr Th 12 [1980] 253 ss.). Ahora reseñamos tres nuevos volúmenes.

El vol. V contiene más de 100 artículos y voces de referencia, la mayoría biográficos, geográficos e históricos. Entre los de mayor significación doctrinal hay que destacar el artículo sobre la autoridad en la Iglesia (*Autorität*), en el que se mantiene, con leves *aggiornamenti*, el principio escriturístico, clásico en el protestantismo, como supremo principio de autoridad eclesial. Merece también señalarse el artículo dedicado a la confesión de los pecados (*Beichte*), interesante sobre todo por la concisa y bien documentada exposición (pp. 421-24) de las posiciones contrastantes de los Reformadores del siglo XVI y de los primeros escritos confesionales. Como es habitual en los artículos de la TRE, la doctrina de la Iglesia Católica viene expuesta a remolque de las posiciones de la Reforma protestante. También es digno de tenerse en cuenta el artículo sobre el sentido y naturaleza de las confesiones de fe (*Bekennnisschriften*), en el que acertadamente se pone de relieve la fundamental diferencia que se da entre las antiguas confesiones de fe expresadas en los símbolos y los escritos confesionales de la época de la Reforma. Pero, sorprendentemente, el artículo no entra en el análisis del diferente sentido que tiene, para católicos y protestantes, la «confesión de fe», cuestión que se retrotrae al diferente modo de entender la autoridad en la Iglesia. El tema, no obstante, es fundamental para el diálogo ecuménico. Llamemos también la atención sobre los artículos *Beruf-Berufung*, que ofrecen una apretada síntesis de la elaboración protestante, sobre todo luterana, de la teología de la vocación y de la profesión. Entre los artículos biográficos cabe señalar el de F. C. Baur y el de Belarmino y, sobre todo, el de K. Barth, casi 20 páginas dedicadas «al más grande teólogo evangélico desde Schleiermacher», según lo califica el autor, E. Jüngel.

El vol. VI tiene como centro indiscutible el conjunto de artículos sobre la Biblia (sobre todo, *Bibel* y *Bibelwissenschaft*), que ocupan la mayor parte del texto. Me he detenido con particular interés en la sección *Bibel* IV, titulada «La función de la Biblia en la Iglesia» (pp. 48-93). Siguiendo el planteamiento común a los grandes artículos de esta Enciclopedia, el autor (H. Karpp, de Bonn), renuncia a toda consideración «sistemática» del tema, que podría llevar a una visión «confesional» del mismo, cosa que metodológicamente quiere evitarse en la TRE. Por eso el artículo es meramente histórico. Ofrece una concentrada, pero suficientemente explícita, exposición de lo que acerca del tema se encuentra en las distintas épocas históricas (a saber, Antigüedad, Edad Media, *Reformationszeit* y Época moderna). En el tratamiento de cada momento histórico hay un notable esfuerzo

de honradez expositiva, dentro de la óptica propia del pensamiento reformado, que tiende —ya lo he apuntado antes— a concebir las declaraciones de la Iglesia Católica no en relación con la penetración en la Revelación divina sino como momento dialéctico frente al «desarrollo» protestante. De ahí que el artículo, si bien evita lo confesional (en el sentido confesionológico) como enfoque, es un testimonio claro de una manera de abordar las cuestiones teológicas propias del protestantismo evolucionado de nuestros días. En consecuencia, los estudiosos disponen en este imponente volumen de un completo acervo de datos, ilustraciones e indicaciones bibliográficas para situar, puesta al día, la mentalidad protestante en su manera de acceder a la consideración de la Sagrada Escritura. Lo que no hay es, en sentido creador, una teología —por seguir dentro del mismo artículo *Bibel IV*— «de la función de la Escritura en la Iglesia». En todo caso, está la teología implícita en la consideración historicista del tema.

Los artículos del volumen VII son en su gran mayoría biográficos. Destacamos las voces sobre pensadores contemporáneos tan conocidos como los protestantes *Bonhoeffer*, *Brunner* y *Bultmann* y el benedictino *Odo Casel*. Entre los antiguos, a notar *Buenaventura*, *Casiano* y *Cayetano*, y la extensa biografía de *Calvino*. He leído con especial interés, por la incidencia del tema en mis propias investigaciones, la voz *Catechismus Romanus*, escrita por el Prof. G. J. Bellinger, bien ajustada y con dominio de la materia. La voz *Charisma-Charismen*, por su significación eclesiológica, es tal vez la más interesante entre las pocas que abordan de manera directa cuestiones teológicas en este volumen. Es relativamente breve (18 pp.). Siempre dentro de las coordenadas de la TRE, contiene una buena información sobre el tema. Certeras las breves páginas iniciales de Ratschow, jefe de la sección de Dogmática de la TRE, acerca del itinerario cultural que —arrancando de los escritos de Max Weber— ha llevado a la actual recepción sociológica del término «carisma».

Cada volumen, igual que los anteriores, tiene unos índices completísimos de nombres y materias, de autores de artículos, etc.

PEDRO RODRÍGUEZ

AA. VV., *La Philosophie de la nature de Saint Thomas d'Aquin. Actes du Symposium sur la pensée de Saint Thomas tenu a Rolduc, les 7 et 8 nov. 1981*, dir. por León ELDERS, Città del Vaticano, Pontificia Accademia di San Tommaso («Studi Tomistici», n. XVIII), 1982, 178 pp., 17 × 24.

El profesor León Elders ha dirigido la publicación de las actas del segundo simposio sobre el pensamiento de Santo Tomás que tuvo lugar en la histórica abadía de Rolduc, los días 7 y 8 de noviembre de 1981. El tema escogido fue la Filosofía de la Naturaleza, en un intento de llegar a un mejor conocimiento de la concepción que de ella tenía Tomás de Aquino. Han sido editadas en la colección «Studi Tomistici» de la Pontificia Accademia di San Tommaso, bajo la dirección de Monseñor Antonio Piolanti, constituyendo su volumen número dieciocho, y se han impreso

en la Librería Editrice Vaticana. La tipografía está cuidada aunque la letra empleada es pequeña y su lectura es a veces difícil. Las palabras griegas se han transcrito fonéticamente, salvo algunas en los textos de los profesores Verbeke y Elders.

El libro consta de ocho comunicaciones, presentadas por los profesores G. C. Anawati, J. M. Aubert, L. Elders, N. Luyten, G. Meyer, G. Van Melsen, G. Verbeke y W. Wallace que enumeramos por orden alfabético. Dos de ellas se recogen en lengua alemana y las seis restantes en francés e inglés; tres en cada idioma.

El libro es sugestivo y su conocimiento nos parece conveniente para los estudiosos de la de la disciplina en especial para los dedicados a la enseñanza, que encontrarán en él sin duda un lugar de clarificación de algunos temas fundamentales.

Se estudian cuestiones del mayor interés para el conocimiento del pensamiento de Santo Tomás en este campo aunque, quizás por tratarse de breves trabajos, encontramos una cierta falta de sintonía contemporánea. Sus autores, voluntariamente, se limitan a exponer el pensamiento de Tomás de Aquino, bien en relación con los filósofos griegos y árabes, o bien con Aristóteles a través de San Alberto Magno; o a insistir en la validez, para las ciencias naturales, de las soluciones dadas por Santo Tomás a cuestiones tales como la materia prima o el movimiento; o a dar una visión detallada de algunos conceptos-clave de la filosofía de la naturaleza; o a presentar una excelente descripción del comentario a la *Física* de Aristóteles de Santo Tomás, utilizando una cuidada selección de textos. Como se ve, se trata de trabajos dignos de estudio detallado por quienes investigan y enseñan esta disciplina. Encontramos sin embargo una intencionada ausencia de lo que podría servir de contraste de su actualidad: el intento de diálogo con la ciencia experimental contemporánea.

La delimitación de en qué medida el pensamiento de Santo Tomás es válido en este momento y las implicaciones que esto lleva consigo en el enfoque y planteamiento actuales de la Filosofía de la Naturaleza están únicamente presentes con inequívoca claridad en la comunicación del profesor Aubert, cuya preocupación intelectual al respecto es bien conocida. Baste añadir sobre él que, tras estudiar la contribución de Santo Tomás a la solución del problema de la unidad del universo y de las relaciones del hombre con su entorno natural, acaba con unas reflexiones ecológicas que le llevan a postular la necesidad de una *solidaridad jerarquizada*, que permita alimentar la esperanza de resolver los problemas que se plantean en este ámbito en nuestro tiempo.

El profesor Wallace aborda la concepción que de la Filosofía de la Naturaleza y su método tenía Santo Tomás. Es de particular interés docente el apartado dedicado a analizar las fuentes del pensamiento tomista debidas a la influencia de San Alberto en la forma de entender a Aristóteles. Es asimismo sugestivo el apartado que —en clara dependencia del estudio anterior— se dedica a la metodología de la disciplina, tal como se desprende del análisis somero de los trabajos de Tomás de Aquino no sólo sobre el *ens mobile in commune*, sino también en los destinados al estudio detallado de los fenómenos de la naturaleza. Su disquisición acerca de la importancia de la teoría aristotélica de la demostración, como clave de la

concepción del alcance y método de la Filosofía de la Naturaleza de Tomás de Aquino y la luz arrojada en este punto por su maestro Alberto Magno, resulta atractiva. Concibe Wallace la Filosofía de la Naturaleza como algo íntimamente ligado y no separable de las ciencias de la naturaleza. Esto supone una toma de postura ciertamente no compartida en la actualidad por otros colegas.

Al profesor Elders no sólo hay que agradecerle la cuidada edición de estas actas sino su deliciosa comunicación, que produce un verdadero placer intelectual, salpicada de atinadas y agudas reflexiones, como la que aduce para evidenciar que Santo Tomás no conocía el comentario de la *Física* de Aristóteles hecho por Simplicio. Conoce bien en qué medida influyeron los filósofos árabes en la interpretación que de la *Física* de Aristóteles ofreció Santo Tomás. Asimismo es destacable el apartado que dedica a resaltar el papel que en Santo Tomás jugó la doctrina de la fe en su comentario a la *Física* aristotélica.

En resumen, un libro que valía la pena editar y que ha de constituir parte importante en el conocimiento básico de los estudiosos de la Filosofía de la Naturaleza, pese a que por el objeto mismo del propio trabajo deje a un lado la difícil tarea del diálogo con la ciencia experimental de nuestro tiempo.

LUIS BATURONE

André DARTIGUES, *El creyente ante la crítica contemporánea*, Madrid, Ed. Marova, 1981, 144 pp., 14 × 21.

André Dartigues, profesor en el Institut Catholique de Toulouse, aspira a enfrentarse en esta obra, según él mismo explica en el prólogo, con la siguiente pregunta: ¿bajo qué condiciones es posible la fe cristiana hoy? La fe, explica a continuación, presupone algunas disposiciones que dependen de la naturaleza misma del acto de creer, por ejemplo, cuando se relaciona con esa disponibilidad de la inteligencia y del corazón, sin la que es difícil que la Palabra divina pueda penetrar en el alma; pero hay además disposiciones que dicen relación a un determinado momento histórico, concretamente al nuestro: son éstas las que Dartigues aspira a examinar (p. 9). Al esbozar, en las primeras páginas de esta obra, el objetivo o meta de su estudio, Dartigues evoca la literatura sobre la «muerte de Dios» que floreció hace unas décadas. He de reconocer que, al leer esas frases, tuve la tentación de cerrar el libro y dedicarme a otro tema, para no malgastar tiempo en planteamientos ya pasados, de los que poco o nada cabe esperar. Decidí, sin embargo, otorgar al autor un poco más de confianza, y seguí adelante; afortunadamente, porque el presente trabajo se mueve en una línea distinta.

Hay no obstante un punto en el que Dartigues coincide con los autores aludidos, y con otros anteriores o posteriores: la convicción de que, en la coyuntura cultural contemporánea, la fe se encuentra, sociológicamente, en situación difícil. La fe —afirma Dartigues, expresando lo que puede considerarse como el punto de partida de su reflexión— presupone

un «espacio de credibilidad» que, a su vez, implica un «espacio de comunicabilidad», es decir una capacidad de comunicación entre el creyente y el no creyente (y entre la fe y el saber racional en el interior de la persona que cree), en virtud del cual la fe puede ser recibida y asimilada (p. 18-19). Ahí radica precisamente el problema, añade, porque en la presente situación cultural ese espacio de credibilidad o de comunicabilidad parece restringirse e incluso desaparecer. De una parte, por el cambio de las condiciones sociales, ya que, como consecuencia de un proceso de secularización, ha cesado, o tiende a cesar, el régimen de relaciones entre instituciones sociales y creencias religiosas que imperó durante épocas pasadas (p. 23-28); de otra parte, y sobre todo, por un nuevo contexto ideológico, caracterizado por dos fenómenos diversos —el desarrollo de las ciencias y la difusión de las ideas que van desde la Ilustración hasta Feuerbach y Marx—, que se unen, sin embargo, de hecho hasta llevar a algunos al convencimiento de que el hombre posee, por sí mismo, la explicación del mundo, dejando así sin contenido el lenguaje sobre Dios (p. 28 ss.).

Los «teólogos de la muerte de Dios» se instalan en esa consideración, y la asumen: admiten que el hombre contemporáneo no puede hablar de Dios, y que, por tanto, Dios ha muerto, y proclaman, en consecuencia, un cristianismo ateo o, para ser más exactos, una moral del compromiso profano predicada en nombre de la pura temporalidad, cortando toda referencia teológica. La «teología de la muerte de Dios» ha sido objeto de múltiples críticas. Algunas dirigieron su atención a los presupuestos de ese planteamiento, señalando su superficialidad filosófico-teológica y su carencia de base y fundamentación; es lo que, entre otros, hicimos también nosotros hace ya algunos años (cfr. nuestra obra *Hablar de Dios*, 2.^a ed., Madrid 1974). Dartigues, rechazando también la posición de esos autores, sigue otro camino, que podríamos describir diciendo que aspira a hacer estallar desde dentro el planteamiento mencionado, mostrando que sus fautores no toman en serio lo que implica la expresión «muerte de Dios», ya que piensan que, afirmada esa muerte, cabe no obstante hablar del valor del hombre y de la historia. El resultado va a ser un itinerario encaminado a mostrar la íntima contradicción de toda afirmación del «sin-sentido» y la consiguiente presencia en el hombre de una dimensión metafísica y de una conciencia del sentido que ofrecen ese espacio de comunicabilidad de que antes se hablaba.

De ahí la pregunta con que se cierra el primer capítulo del libro, destinado a plantear el tema: Feuerbach pretendía que el hombre es apropiara todo lo que venía siendo referido a Dios, y el filón de pensamiento que sigue sus huellas se esfuerza por analizar la inmanencia humana a fin de atribuirle esas riquezas, «pero... ¿encuentra, en el lugar que Dios había ocupado y que ya no ocupa, al hombre que surgió y se alimentó de sus despojos?» (p. 37). La respuesta es: no. En consecuencia, Dartigues va a hacernos asistir al proceso que conduce desde la «muerte» de Dios hasta la «muerte» del hombre. Este es en efecto el tema del capítulo II (p. 39-62), en el que centra la atención en Foucault y Derrida, y como trasfondo en Nietzsche. Prescindiendo de Dios, se ha querido afirmar la autonomía del hombre: frente al planteamiento griego y el planteamiento cristiano que ven y comprenden al hombre desde una realidad distinta y

superior al hombre, se ha intentado explicar al hombre desde el hombre mismo, más aún, se le ha concebido como el punto de referencia desde el que se explica toda la realidad. Pero ese intento y esa pretensión se revelan insuficientes. La historia del pensamiento confirma la «dura lógica» del ateísmo del que hablaba Nietzsche. Al negar a Dios, se niegan los valores. El hombre carece de consistencia. La historia queda sin sujeto. Y el lenguaje, al que se priva de toda dimensión de realidad, resulta incapaz de expresar ningún sentido. La incertidumbre y el desarraigo parecen imponerse de manera inevitable.

Afirmar la muerte de Dios y del hombre es afirmar que esos conceptos —el de Dios y el de hombre— carecen de contenido. Pero una vez realizada esa operación, resulta vano pretender que otros conceptos ocupen su lugar: perdida la referencia metafísica, resulta imposible ningún punto de referencia, y el vacío —un vacío que afecta a la entera existencia— se impone dramáticamente. En resumen —concluye Dartigues, dando inicio al tercer capítulo de su obra— llevar hasta sus últimas consecuencias la «lógica» del ateísmo y de la «muerte» de Dios es darle la palabra a la muerte (p. 65-69). Desde el propio Nietzsche hasta Heidegger y Levi-Strauss la presencia de la muerte como horizonte del existir humano se subraya y acentúa, hasta concebir al hombre como ser situado ante la nada y carente de realidad substantiva. Pero un análisis más detenido nos permite advertir que el hombre se resiste a morir, que, colocado ante el sin-sentido, no lo acepta sino que se sobrepone y continúa viviendo. Más aún —y esto es central— esa protesta es hecha en nombre de algo que va más allá del puro presente, más allá de lo inmediato. La creencia y la fe —entendidas en sentido amplio, como afirmación de una realidad nueva, que no se ve pero que se afirma y en la que se espera— están instaladas en el corazón humano. Bien entendido —prosigue Dartigues— que esa fe «no es un grito»: no es una voz invertebrada, sino una palabra articulada, dotada de sentido. El hombre que se sabe mortal, quiere anunciar que vive y que la vida existe. Y, al dar testimonio de esa realidad, advierte que no puede darlo desde sí mismo, sino desde algo fuera de él, desde algo que le dota de sentido, no sólo a él sino a todo el conjunto de seres (p. 76-78). Ciertamente, concluye, la crítica —y por crítica hay que entender aquella que aspira a disolver toda realidad— podrá continuar ejerciéndose, pero sin conseguir llegar jamás a una destrucción absoluta. «La muerte no tiene la última palabra, no es la palabra definitiva. Porque, por encima de la sima que intenta abrir, la vida sigue avanzando y expresándose» (p. 86).

Dartigues llega así al punto final de su itinerario: ahí, en esa constatación, se encuentra, a su juicio, ese espacio de credibilidad y, más radicalmente, de comunicabilidad, que permite establecer un diálogo entre el creyente y quien afirma la «muerte» de Dios. De ahí el título del cuarto, y decisivo, capítulo: «La fe en las dimensiones de lo absurdo» (p. 87-107). Aunque la crítica pueda destruir —o tener la impresión de que destruye— las respuestas, no destruye sin embargo la pregunta, esa pregunta metafísica que el hombre formula respecto al ser y al sentido. Más aún esa pregunta se hace cada vez más acuciante. El hombre, al que los planteamientos filosóficos mencionados intentan situar ante la nada, está en realidad

situado ante lo Infinito y lo Absoluto, hacia el que sus preguntas constantemente le remiten. La historia humana no es en el fondo otra cosa que «una tentativa indefinidamente renovada de colmar esa distancia que separa al hombre de lo infinito», de ese infinito que el hombre «no puede alcanzar y que a pesar de ello no puede dejar de buscar» (p. 93).

Dartigues se esfuerza, en suma, por situar al filósofo no ante conceptos, sino ante la realidad, ante una realidad dramática, marcada por la muerte. La evocación de la muerte constituye, en su obra, una invitación a la seriedad existencial, en la línea de un Pascal o de un Kierkegaard, a los cuales cita expresamente. El hombre puede criticar sus propias concepciones, pero no puede acallar esa pregunta radical, esa desazón ante la muerte y esa verdad de la vida que en él mismo se afirman. Y son precisamente esa pregunta y esa verdad las que le remiten a un Dios, que no es mera idea, sin realidad viva. Es este el punto en que Dartigues va a insistir a continuación (p. 98 ss.), acudiendo de nuevo a la palabra fe, entendida en un sentido más restringido que en el capítulo anterior, pero todavía no el estrictamente cristiano. Dios —advierde— es infinitamente más que una hipótesis o una teoría, infinitamente más que un objeto; la búsqueda de Dios es, pero eso, radicalmente distinta de la búsqueda de un objeto científico o de una explicación metafísica: es una búsqueda que culmina no en una nueva explicación de las cosas, sino en una exigencia que saca al hombre de sí mismo comprometiéndole íntegramente. Una búsqueda, además, que sitúa ante una realidad que ningún concepto puede abarcar y cuyo conocimiento comporta, para el hombre, un margen de oscuridad. Por una y otra razón, la búsqueda de Dios implica fe, es decir, de una parte, compromiso y, de otra, aceptación de que, en este orden de cosas, no nos es dado alcanzar «un puro saber», sino un conocer entremezclado con esa tiniebla de que han hablado siempre los místicos. Estas consideraciones se prolongan, en las últimas páginas del capítulo cuarto (p. 103-107), con una referencia a la libertad divina, y concretamente a la libertad del acto creador. La razón de ser del mundo no es la necesidad sino la libertad y la gratuidad: hay, pues, una «sin-razón» del mundo, y en este punto la fe coincide paradójicamente con las filosofías del absurdo, pero es sólo para distanciarse enseguida, de la manera más absoluta, ya que esa «sin-razón» que la fe afirma «no es la pura y ciega casualidad, sino la libertad insondable (de Dios), difícil o imposible para nosotros de traducir en términos de razones» (p. 105).

Estas afirmaciones introducen el quinto y último capítulo, dedicado a la fe, ya en el sentido estrictamente cristiano del vocablo (p. 109-131). El punto central de la exposición de Dartigues a este respecto consiste, coherentemente con lo anterior, en una valoración de la noción de acontecimiento, considerada como la más apta —o la menos inapta— para reflejar la realidad de la fe: la fe es fe en un acontecimiento y acontecimiento ella misma. La revelación es acción libre de Dios, no deducible a partir de teoría alguna ni explicable a partir de ninguna necesidad: es acontecimiento singular que se explica en términos de libertad y de gracia. El lenguaje que la trasmite no es por eso un lenguaje informativo, que comunica un hecho explicándolo a partir de otros más o menos análogos y buscando

sólo una comprensión, sino una palabra que anuncia: una palabra que transmite lo singular y que reclama respuesta (p. 112-119).

Dartigues completa esta primera aproximación subrayando que el anuncio cristiano es precisamente anuncio de la muerte y la resurrección de Cristo. Vuelve así a entroncar con las consideraciones iniciales. Esa muerte que amenaza al mundo y que parece imponerse sobre la cultura es, en Cristo, superada. Y superada no en virtud de una teoría —la muerte y la resurrección de Cristo no brotan de necesidad alguna—, sino de un acontecimiento, aunque sea un acontecimiento desde el cual se ilumina la entera realidad. «Intentar reinsertarlo —insiste Dartigues— a cualquier precio dentro del marco de nuestras experiencias o certezas es quitarle su carácter de absoluta novedad y de absoluta unicidad. Este es el motivo por el que la fe introduce en todo esto un auténtico vuelco de perspectiva: en lugar de percibir el acontecimiento de Dios tal como culmina en la resurrección de Jesús desde las estructuras de la materia o desde las leyes de la historia, la fe opera al revés contemplando a estas últimas desde la luz irreductible de la resurrección» (p. 121). Algunas páginas sobre la complementariedad entre fe, esperanza y amor y sobre la entrega y el compromiso implicados en la fe, completan y terminan la exposición.

Como puede advertirse, el itinerario seguido por Dartigues comprende dos partes: en la primera aspira a romper el cerco de una crítica que después de haber destruido toda realidad acaba por instalarse pacíficamente en el absurdo y en el sin-sentido. Su instrumento es, en este punto, una invitación a la hondura existencial: a mirar cara a cara a la muerte, a la que el absurdo y el sin-sentido otorgan el protagonismo, no ya para recrearse en la angustia, ni para provocar una decisión de tipo nietzschiano, sino para permitir que el alma escuche la vida que se afirma constantemente en lo más hondo de sí misma. En la segunda parte, habiendo situado al hombre ante el ser y habiendo abierto así un espacio de comunicabilidad y de credibilidad a la fe, pasa a descubrir la realidad de la fe misma: no simple teoría explicativa del mundo, sino encuentro con el Dios vivo, aceptación de una palabra divina que contiene en sí razones, pero que es, sobre todo, invitación concreta, llamada, amor que se ofrece.

Pero, para precisar enteramente la posición de Dartigues, es necesario señalar otra línea de pensamiento, colateral a la ya descrita, y, a nuestro juicio, independiente de ella, aunque importante en la fisonomía de la obra que consideramos. En diversos momentos, Dartigues, polemiza con lo que podríamos definir como una concepción deísta y naturalista de Dios, es decir con una presentación de Dios como el garante del mundo, de forma que la teología venga a ser sólo el último capítulo de la cosmología y agote su sentido en la pura y simple fundamentación del orden del cosmos. En concordancia con estas preocupaciones, Dartigues insiste una y otra vez en que el avance o retroceso de las ciencias positivas no afecta, de por sí, al acceso a Dios, ya que las vías que conducen a El se sitúan a otro nivel, y, criticando implícitamente a Bonhöffer y a algunos de sus seguidores, subraya que la afirmación de la consistencia del mundo, tal y como puede ser captada por las ciencias naturales, no provoca, de por sí, el olvido de Dios, haciendo inútil el recurso a El, ya que esa consistencia es fruto precisamente del acto creador divino: la relación con Dios no

entra en competencia ni sustituye a las explicaciones científicas sino que se vincula al tema del ser y del sentido (cfr. p. 100-107). Ya antes, pero en íntima conexión con lo dicho, ha recordado que el acceso a Dios implica admitir que la realidad trasciende nuestra experiencia y, en ese sentido, una «ruptura de evidencias», e incluso un «salto» si queremos emplear la expresión acuñada por Kierkegaard (pp. 95-96).

Dartigues acierta al denunciar la influencia del deísmo, y a criticarlo. Sin embargo, en algún momento, va, a nuestro juicio, más allá de lo debido. El ejemplo más claro son las páginas en las que, tratando del nexo entre Dios y el mundo, afirma que Dios puede ser descrito como «no-relación» al mundo (pp. 100-103). Con esa expresión quiere enfatizar que Dios no forma parte del mundo y que el mundo no deriva necesariamente de El, y que, por tanto, no cabe deducir al mundo a partir de Dios ni concebir a Dios como una pieza o engranaje del cosmos. Esas verdades son fundamentales, y Dartigues podría haber recordado que ya Tomás de Aquino, entre otros, afirmó que no hay una relación real de Dios al mundo. Pero debería haber añadido que, inmediatamente después, el mismo Doctor advierte que hay una relación real del mundo a Dios. En otras palabras, aunque la realidad que nos rodea sea consistente, el análisis metafísico nos lleva a reconocerla como creada, y por tanto a afirmar a Dios; no ciertamente porque descubramos huecos o fisuras en los que Dios se inserta, sino porque la entera realidad, en su consistencia, se nos presenta como venida de Aquel que es el ser por esencia.

En suma, el acceso a Dios, en el orden de la experiencia natural, no se produce por la vía de una opción fideísta, sino en dependencia de un conocimiento. A Dartigues no se le oculta este punto. Más aún, alude expresamente a él, inmediatamente después del texto ya citado, en el que menciona la noción kierkegaardiana del «salto». ¿Hablar así —pregunta— no es dar la razón al ateísmo que tiende a ver la fe como algo subjetivo e irracional? No, responde, porque la realidad es que «la idea de Dios es inevitable cuando el pensamiento llega hasta las últimas consecuencias»; no puede «ser considerada como una idea insensata, sino, por el contrario, como la única idea que puede responder plenamente a las exigencias de sentido» (pp. 96-97). Hubiera sido de desear una explicación más amplia. En todo caso, la consideración que las palabras citadas apuntan resulta insuficiente, ya que no se trata sólo de sensatez, sino de verdad. Concretamente, es necesario distinguir claramente entre fe cristiana y experiencia natural y, en este último nivel, mostrar las vías del conocimiento racional de Dios, con todas las consecuencias que de ahí derivan.

Digámoslo desde otra perspectiva que se relaciona con la línea de fondo del libro que comentamos. Llevar a sus últimas consecuencias la lógica de la negación de Dios y de la negación del hombre, afirmar, con la seriedad que otorga la visión de la muerte, que el hombre posee en todo instante el coraje o fuerza de vivir, no constituye una superación de la crítica nihilista, ya que esa fuerza y ese coraje de vivir pueden ser interpretados como la simple proyección de un deseo, como el mero prolongamiento de una ilusión. Con ello no pretendo concederle a la sospecha y a la muerte la última palabra. Al contrario, lo que pretendo es subrayar que la culminación del itinerario emprendido por Dartigues consiste en

poner de manifiesto que el ser está presente en todo momento en el vivir y el pensar humanos. El hombre puede hablar del absurdo y de la nada, pero, incluso en esos momentos, su hablar es posible en virtud del ser y de la vida que en todo instante le sostienen. El absurdo no es una realidad que deba ser afirmada para, desde ella, saltar al ser, sino mera palabra, a la que no subyace una realidad. En otros términos, una vez señalada la vaciedad del absurdo, no basta con situar frente a él la realidad de la fe, sino que resulta necesario volver atrás, al punto de partida, y mostrar las implicaciones que la dimensión metafísica tiene en todo el existir humano. Pienso que Dartigues no lo ignora, y las referencias a la metafísica son claras en su obra. Pero hubiera sido de desear, a nuestro juicio, una reafirmación más neta.

JOSÉ LUIS ILLANES

Luigi GIUSSANI, *El sentido religioso*, Madrid, Eds. Encuentro, 1981, 100 pp., 18 × 11.

El autor ha sido animador del movimiento *Comunione e liberazione*, tan importante en el cristianismo italiano de los últimos años. *Il senso religioso*, publicado en 1966, reúne y sintetiza las notas recogidas por los alumnos de Giussani a lo largo de diez años de enseñanza religiosa en los liceos milaneses. En esas clases presentaba «la propuesta de una posible experiencia de cristianismo», sensible a los valores de la persona, pero también crítica respecto a algunos ídolos culturales de amplia difusión. Giussani parte de una decisión firme de «no rebajar la novedad cristiana».

El libro tiene cuatro partes. La primera («El fondo de la cuestión»), relaciona el sentido último de la existencia, en cuanto cuestión inevitable del hombre, con el *sentido religioso, sentido de dependencia original y total* que sella la entraña creatural del hombre. La tradición histórica de la humanidad ha perfilado ese sentido, refiriéndolo a la conciencia moral y al conocimiento de la sumisión al ser último.

La segunda parte («Conocimiento y misterio») analiza cómo se actualiza, de hecho, esa radical capacidad de Dios que por inicial vocación tiene todo hombre. Es el mundo, el cosmos, lo que incita el sentido religioso, porque las cosas que nos rodean resultan ser una «Palabra natural» del Hacedor. El sentido de la belleza de la naturaleza lleva al hombre al conocimiento de su propia espiritualidad como «existencia humana» y también le conduce al discernimiento de quien sea Dios. El mundo está poblado de *signos* de Dios; la clave para descifrarlos es la noción de *criatura*, es decir, la realidad de la íntima dependencia ontológica del mundo. Pero «la puesta en práctica de esa capacidad enérgica de adherir al ser es la *libertad*» (p. 40). Una libertad que necesita ser alimentada, adecuada, en el seno de la comunidad humana, en el desarrollo de una vida religiosa común. Con todo, la vida religiosa no deja de ser problemática: quien resulta reconocido por signos es un *Deus absconditus* que se sitúa en una fundamental trascendencia, en el ámbito del misterio. En este punto se insinúa

la posibilidad de la idolatría, el incorrecto desciframiento religioso de la experiencia del mundo; esta trágica posibilidad hace sumamente conveniente la hipótesis de una revelación divina, moralmente necesaria en el orden de la religiosidad humana natural.

«Revelación» es el título de la parte tercera, que busca en la historia la realidad de esta hipótesis. Giussani, recreando la historia de la Revelación veterotestamentaria, va articulando una fenomenología de la situación humana ante Dios Revelador: la fe. Tener fe es escuchar, aceptar, fiarse y, en último término, *disponibilidad absoluta*.

El premio divino a esa actitud de fe es la *comunión*, el ser introducido el hombre en la compañía de Dios. Ese evento fundamental tiene lugar especialmente por medio de Jesús. El autor se pregunta por el surgimiento de «lo cristiano» y va a encontrarlo en la experiencia histórica de quienes vivieron con Jesús, al hilo de los Evangelios. Ahora el sentido religioso podrá desarrollarse en función de una relación de convivencia con el Hijo, configurándose como «imitación del misterio último, hecho *gesto visible*» (p. 75). El hombre vive la religiosidad convirtiéndose en discípulo de Cristo.

Cristo es quien nos comunica la vida íntima de Dios, introduciéndonos en el misterio del Amor: la Trinidad. Desde entonces la dimensión de *dependencia* que estructura el sentido religioso se perfecciona y potencia en la «máxima dependencia del yo respecto de Dios» que es la adhesión total del amor. El cristianismo es la plenitud y la cumbre de la religiosidad.

¿Cómo realizar hoy esa experiencia del encuentro con la presencia de Cristo? El último capítulo de esta obra («Presencia e historia») comienza describiendo el decreto divino de prolongar la presencia de Cristo en la Historia por medio de la Iglesia. Por eso siempre resulta posible el encuentro con Cristo si se vive la comunidad de la Iglesia. En este misterio reside la dignidad incomparable y la responsabilidad de los cristianos: «pertenecer a la Iglesia, ser cristiano, es la función suprema que el hombre está llamado a desarrollar en el mundo» (p. 89), porque los cristianos pueden hacer presente a Cristo en el mundo.

Esa presencia de «la piedra angular» se realiza en su dimensión gnoseológica, como la realidad del misterio de Verdad y certeza que opera a través de la Autoridad infalible —el Papa y los Obispos—: «la Roca sobre la cual el espíritu humano puede construir su relación con Dios» (p. 92). La vida religiosa se expande cuando la inteligencia se ejercita sobre la Verdad revelada recibida (formación doctrinal), profundizando en ella (estudio teológico), para concluir contemplándola y experimentándola (vida mística).

La familiaridad y connaturalidad de la verdad de Cristo con el hombre, hace posible que una determinada cultura y civilización queden impregnadas de espíritu cristiano, cuando cada hombre integra las realidades y los valores auténticamente humanos con la fe y la vida de fe.

Pero la novedad del cristianismo no consiste sólo en la revelación del misterio de Dios, sino en la realización histórica de ese misterio de comunión: «se inicia *un nuevo misterio del mundo*» (p. 96), porque la comunión personal del hombre con Dios se realiza concretamente a través de los gestos de Cristo. «Estos gestos que son los sacramentos, continúan en el

tiempo, invaden la tierra; e intentan llegar a todo hombre» (p. 98). «La nueva relación del hombre con Dios se origina en el sacrificio de la Cruz, la Misa hace presente continuamente el Origen de todos los Sacramentos, la Fuente de toda comunicación sobrenatural. Por esta razón, es el centro de la vida nueva del sentido religioso» (pp. 89-99).

El conjunto de esos gestos sacramentales es la liturgia. En ella ha de buscarse «el instrumento más perfecto de educación del sentido religioso» (p. 99) en el tiempo presente. Giussani concluye propiciando que desde el espíritu de la liturgia los cristianos sepan animar «el movimiento de la historia y del cosmos» (p. 100).

El hilo del pensamiento va surgiendo, a lo largo del texto, de una patente inspiración bíblica, bien articulada con referencias a la cultura contemporánea.

En conclusión, he aquí un programa sugerente que quiere llegar a descubrir lo específico del cristianismo en diálogo con el hombre de hoy. El autor ofrece un compendio de notas e ideas para orientar una Introducción al Cristianismo desde el fenómeno religioso.

Giussani afronta la tarea sin edulcorar las exigencias de la fe cristiana. Por ello, su obra puede aportar sugerencias muy útiles para la enseñanza de la religión en las escuelas.

JOSÉ MIGUEL ODERO

Miguel Angel TABET, *Una introducción a la Sagrada Escritura*, Madrid, Ed. Rialp («Naturaleza e Historia», 50), 1981, 188 pp., 12 x 19.

El interés de este libro es puesto de relieve por la presentación que hace de él Mons. Salvatore Garofalo, miembro de la Pontificia Comisión Bíblica, y Secretario para la Pontificia Comisión de la Neovulgata. Con palabras del ilustre biblista se puede decir que el Dr. Tabet, profesor de Sagrada Escritura en la Universidad de Navarra, «con intención feliz, se ha tomado la tarea de recordar los principios fundamentales de una correcta lectura de la Biblia a la luz de las enseñanzas de Santo Tomás de Aquino, a cuya doctrina se remiten las grandes encíclicas modernas que han señalado las etapas de renovación y de progreso en los estudios bíblicos de la Iglesia (...) y la misma Constitución conciliar *Dei Verbum* (n. 11)» (p. 10). Se trata por tanto de una obra de corte clásico que quiere recordar al mundo de la exégesis bíblica puntos fundamentales que nunca se deben olvidar. En este sentido puede ser de gran utilidad para los profesores de Introducción a la Sagrada Escritura.

La obra consta de una Introducción (pp. 13-19) y tres capítulos. Al final se presenta un índice de materias y otro de textos citados del Magisterio, de la Sagrada Escritura y de Santo Tomás (pp. 163-181).

El primer capítulo, *La índole sagrada de la Biblia*, está dedicado a profundizar en las consecuencias que se derivan del origen divino de la Sagrada Escritura; la fe en este punto constituye el «fundamento principal de la exégesis de Santo Tomás» (p. 22): *Auctor sacrae Scripturae est Deus* (*S. Th.*, I, q. 1, a. 10, c). Se destaca en primer lugar la singularidad de la

acción divina en la composición de los libros sagrados, acción que el Santo compara a la actuación de Dios en los milagros, ya que, como en éstos, el efecto final supera las fuerzas de cualquier criatura (cfr. pp. 29-30): de ahí que se trate de una obra *propia* de Dios, que ninguna criatura puede apropiarse (cfr. p. 32). A la vez, se resalta la sobreabundancia de sentido que poseen los libros de la Escritura, al señalar cómo «Dios expuso en cada palabra mucho más que cuanto todos los comentadores juntos pueden llegar a alcanzar» (p. 35), de tal forma que se contiene en la Biblia la mayor sabiduría, al poseer algo de la misma Sabiduría divina (cfr. p. 39).

Mediante los libros inspirados Dios habla a todos los hombres: no los dejó «para unos pocos hombres o para una élite de intelectuales, sino para los humildes de corazón» (p. 46). Recuerda el autor que esos libros están para unirnos con Dios; de ahí que la Escritura sea santa no sólo por su Autor y su contenido, sino también porque santifica y conduce a la gloria (cfr. p. 53). Al explicar la inteligencia de la Sagrada Escritura se detiene en la consideración de la fe como condición radical para captar el verdadero sentido de los libros sagrados: por eso han sido los Santos Padres quienes más han podido penetrar en la verdad revelada. De ahí la profunda veneración que el Doctor Angélico sintió por la interpretación patristica, que ha de ser siempre guía necesaria en todo trabajo escriturístico (cfr. pp. 59-62).

Al estudiar en este contexto las relaciones entre exégesis y filosofía, el Dr. Tábet insiste en la necesidad de una filosofía correcta para poder hacer una buena teología, y, en consecuencia, una buena exégesis (pp. 66-70). Finalmente recuerda, con algunas citas del Doctor Angélico especialmente esclarecedoras, que las rectas disposiciones en la inteligencia y en la voluntad son condición necesaria para poder desarrollar una tarea teológica fructífera: «En el trabajo exegetico, la vida de la gracia no sólo es algo conveniente, pero accidental; es condición básica y fundante para tener un recto conocimiento de Dios, de sus obras, y, por tanto, de lo que de Sí nos enseña en las fuentes de la Revelación» (pp. 72-73). Con lo cual el estudio exegetico, como toda tarea teológica, se inserta en el desarrollo de la espiritualidad (p. 79). No existe una exégesis «científica» sin una fe activa.

El lenguaje de Dios en la Biblia es el título del segundo capítulo, dedicado a estudiar —siempre a la luz de los textos de Santo Tomás— al hagiógrafo en cuanto instrumento de Dios, y el lenguaje inspirado de la Biblia. El estudio sobre la instrumentalidad del hagiógrafo resulta, en mi opinión, una de las partes más interesantes y profundas del libro. «El autor principal de la Sagrada Escritura es el Espíritu Santo; el hombre autor instrumental»: esta afirmación de Santo Tomás en el *Quodlibetum* VII (q. 6, a. 16, c) es estudiada y desarrollada con detenimiento por el profesor Tábet, extrayendo fructíferas conclusiones de la aplicación de la noción metafísica de la causalidad al proceso de la inspiración. Entre tales conclusiones merecen ser destacadas, a mi juicio, la afirmación de que el hagiógrafo, al hacer su trabajo movido por Dios, realiza algo «que estaba muy por encima de las energías de su naturaleza» (p. 93); y la explicación de que, por medio de la inspiración, Dios es «también autor literario en sentido verdadero y propio» de los libros sagrados (p. 95).

El A. aborda también en este capítulo otro gran tema que titula «El excedente divino del lenguaje bíblico». Con esta frase expresa la sobreabundancia de sentido en la Sagrada Escritura, que es causada por la acción de Dios y que excede las posibilidades del hagiógrafo. Al tratar del sentido literal y espiritual de la Escritura, el profesor Tábet pone de relieve cómo «para Santo Tomás, el sentido literal no se reduce a lo intentado por el hagiógrafo, sino que es el intentado por Dios en las palabras inspiradas» (p. 98); de ahí que sería falsear este sentido «reducirlo a lo que el autor humano intentó expresar» (p. 101). El sentido espiritual —en el que las realidades expresadas por los vocablos significan a su vez realidades futuras— es exclusivo de la Biblia, y es un lenguaje propio y exclusivamente divino, aunque el hagiógrafo haya podido entreverlo por luz sobrenatural (cfr. p. 103). También se hacen algunas consideraciones interesantes sobre el lenguaje divino y humano de la Escritura, y su perenne actualidad.

En el tercer capítulo, *El uso de las ciencias humanas en la hermenéutica bíblica*, se examina lo referente a la utilidad, estatuto y buen uso de las disciplinas auxiliares en la ciencia bíblica. Estos puntos se aclaran con la conocida frase del prólogo al *In Boetio De Trinitate*: «Aquellos que usan los conocimientos humanos en la Sagrada Escritura, dirigiéndolos en obsequio de la fe, no mezclan agua y vino, sino que convierten el agua en vino». La utilidad de esas disciplinas será mayor en la medida que no se olvide que la exégesis es teológica, y su método es teológico. Resultan interesantes las consideraciones sobre la importancia de la filosofía en la fundamentación de la exégesis bíblica, y sobre el modo en que los resultados de ésta vienen condicionados por los presupuestos filosóficos que toda exégesis tiene en su punto de partida (cfr. pp. 125 ss.). El uso proporcionado y sereno de esas disciplinas debe tener en cuenta que su función es contribuir en su orden a sostener lo que la Iglesia siempre ha enseñado y creído (cfr. p. 160).

He querido dejar para el final los dos puntos que considero más destacados de la obra del profesor Tábet. En primer lugar, la solidez de sus argumentaciones metafísicas, que manifiestan su profundo conocimiento de las obras de Santo Tomás, como pone por otra parte de relieve el amplio índice de textos que se recoge en las páginas finales (pp. 177-181). En segundo lugar, las frecuentes aplicaciones que, a la luz de los principios que expone, va sacando para el trabajo del exégeta y que resultan, en mi opinión, muy útiles y de gran actualidad. Así, por ejemplo, cuando se refiere al peligro que supone abrir un corte radical entre la Sagrada Escritura, y la Tradición y el Magisterio de la Iglesia (cfr. pp. 32-33; 44-45); o cuando habla del sinfín de cuestiones inútiles a que se reducen con frecuencia los estudios sobre la Sagrada Escritura en manos de quienes pretenden trabajar sobre ella sin fe (pp. 63 ss.); también las consecuencias que en los trabajos exegeticos de los últimos años ha tenido la asunción como fundamento de ciertas filosofías (cfr. pp. 69-70; 128-130; 142-143); etc.

En resumen, pienso que el agradable libro del Dr. Tábet resulta realmente útil. De una parte, porque recuerda que la doctrina de Santo Tomás, como señala Mons. Garofalo en la presentación, es el más seguro punto de referencia «para la inteligencia de la fe y para hacer de la lectura

de la Biblia no mera tarea de estudio y erudición, sino lectura *sagrada*, fundada sobre un estudio correcto, sin el que la lectura *espiritual* tendría escasa consistencia» (p. 11). Por otra parte, el autor establece dos principios importantes a la hora de trabajar en los libros sagrados: en primer lugar, que la exégesis es teológica, y su método por tanto debe ser teológico; en segundo lugar que la fe es condición imprescindible para poder desarrollar con corrección ese trabajo. Se trata, sin duda, de cosas conocidas, aunque, desgraciadamente, a la hora de la exégesis *in actu* no son siempre aplicadas. El Prof. Tábet tiene el mérito de haber recordado su importancia y su fecundidad.

GONZALO LANDÁBURU

Pierre-Marie BEAUDE, *L'Accomplissement des Écritures*, Paris, Ed. du Cerf (Col. «Cogitatio Fidei» n. 104), 1980, 343 pp., 13,5 × 21,5.

El libro lleva por subtítulo *Pour une histoire critique des systèmes de représentation du sens chrétien*: es ya una aproximación al contenido, que consiste, sustancialmente, en una exposición, más o menos crítica según los casos, de los modos de entender las profecías del Antiguo Testamento y sus correlativas maneras de concebir su cumplimiento en Cristo y en el Nuevo Testamento. Se trata, pues, de un ensayo de historiar un buen número de actitudes hermenéuticas en relación con el tema. El campo de observación se extiende desde los escritos de los apologistas católicos de la segunda mitad del siglo XIX hasta los sistemas hermenéuticos de nuestros días. A la historia de ese período preceden unas consideraciones sobre las figuras anteriores de Blaise Pascal y de Richard Simon, a los que, según el A., los exégetas de un siglo acá recurren, más o menos explícitamente, como a los «antepasados» en los que pretenden encontrar sus respectivas raíces ideológicas y culturales.

Según ese plan, el A. dedica un primer capítulo (pp. 15-37) a la búsqueda en Pascal del «antepasado» por parte de exégetas como M.-J. Lagrange, R. Jolivet, A.-M. Dubarle y J. Coppens, investigadores de las profecías en general y de los textos mesiánicos en particular. Un segundo capítulo (pp. 39-77) intenta mostrar cuánto mejor hubiera sido si todos ellos hubieran seguido más decididamente los horizontes y caminos abiertos por Richard Simon.

Una segunda parte comprende otros dos capítulos. El primero (pp. 83-137) recensiona las posturas exegeticas acerca de las profecías veterotestamentarias sostenidas por los apologistas católicos, sobre todo por los redactores del *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, dirigido por J.-B. Jaugé y comenzado a editar en 1889, habiendo sido los colaboradores más representativos, en relación con nuestro tema, T. Lamy, J. Corluy y J. Knabenbauer. En el mismo capítulo se trata también del surgimiento de la «exégesis dogmática» o «teológica», de la que recensiona, como figuras más sobresalientes, a P. de Broglie y J. Touzard. Un segundo capítulo de esta parte comienza por presentar el «espacio» que se ha de

crear la nueva exégesis histórico-crítica, en situación de defensa y justificación frente a los recelos de los teólogos dogmáticos, siempre según el A., situación agravada por la crisis modernista (pp. 139-144); la figura prócer de esta nueva exégesis es M.-J. Lagrange. Sigue el capítulo con unas consideraciones acerca de las síntesis de R. Garrigou-Lagrange, A. Tanqueray y L. de Grandmaison (pp. 145-151), las tres de carácter dogmático; se detiene sobre las exhaustivas investigaciones exegeticas, histórico-críticas, de J. Coppens (pp. 153-167), para terminar con una recapitulación, unas consideraciones sobre el *sensus plenior* y un esbozo de evaluación de las posiciones y de las posibles perspectivas que se abren desde los intereses hermenéuticos (pp. 168-194).

Llegamos a la tercera y última parte, que intitula «Kérigma, Historia y Escritura»: se trata de cuestiones hermenéuticas. Hay una rápida revista a las posiciones católicas y protestantes más conocidas en los últimos decenios: R. Bultmann y la interpretación existencial de la Escritura (pp. 199-221); O. Cullmann y su exégesis basada en la valoración objetiva de los acontecimientos de la Historia de la Salvación (pp. 223-231); E. Käsemann y sus correcciones del antihistoricismo bultmanniano (pp. 231-248). El problema del cumplimiento de las profecías es presentado desde perspectivas más bien intraveterotestamentarias siguiendo las investigaciones de G. von Rad y los adelantamientos teóricos que le hacen J. Moltmann, H. Urs von Balthasar, etc., desde diversos puntos de observación (pp. 249-281).

Finalmente, en los capítulos III y IV de esta tercera parte, se hace una extensa recapitulación de las diversas posiciones y un esbozo de posibles perspectivas de una «teoría del cumplimiento de las profecías», que tenga en cuenta debidamente los estudios del último siglo.

Resultaría excesivamente prolijo hacer una valoración pormenorizada del presente ensayo. Sólo apuntaré algunas observaciones generales.

Debe reconocerse en el A. una notable facilidad de escribir, gran facundia y habilidad para sacar fruto de las lecturas. Me parece del todo excusable un evidente chauvinismo: comprendo el anclaje de nuestro A. en la prócer cultura francesa de los últimos siglos, con grandiosa proyección universal.

Observo a lo largo del libro algunos juicios muy severos —algunas veces injustos— hacia autores de la época precrítica de la exégesis bíblica, o bien, tras la aparición de ésta en el horizonte de la cultura, de algunos estudios y estudiosos dentro de las corrientes que el A. llama «dogmática» (aquí nuestro A. juzga acremente a J. B. Bossuet en su polémica con Richard Simon), o «apologista» (muy poco comprensivo es el A. con la tarea que se impusieron los redactores del mencionado *Dictionnaire Apologétique de la F.C.*), o bien «de la teología de escuela» (aquí parece excesiva la displicencia de las síntesis valiosas realizadas por R. Garrigou-Lagrange, A. Tanqueray, L. de Grandmaison, etc.). En contraste, hay una exaltación de los valores y de las figuras encuadradas dentro de la «exégesis crítica». Por concretar un poco estas observaciones yo diría que ningún exégeta de la actualidad deja de apreciar los valores de la exégesis crítica de Richard Simon, pero no es necesario en nuestro tiempo revivir la polémica de hace siglos, reiterando que todo lo bueno estuvo de parte de Simon, y todo lo malo de parte de Bossuet.

Las observaciones precelentes se refieren sobre todo a las los primeras partes del libro. En cuanto a la tercera, hay exposiciones y valoraciones que me parecen acertadas y claras, como las dedicadas a la hermenéutica bultmanniana, o a la de O. Cullmann. Otras, en cambio, las encuentro imprecisas, de modo que dudo de que el lector, que no sepa de antemano el estado de las cuestiones, pueda enterarse con claridad de cuáles son, en efecto, las posiciones de Käsemann, Moltmann, von Balthasar, etc., acerca de la concepción de las profecías del AT y su cumplimiento en Jesús y en el NT.

Aunque el A. no trata expresamente de Cristología en ningún sitio, por la misma índole del tema es forzoso que, de alguna manera, tenga que haber alguna cristología subyacente en el modo de enfocar las cuestiones y desarrollarlas. A este respecto, acá o allá aparecen frases o párrafos, dichos como de pasada, cuyo sentido queda muy ambiguo —difícilmente podrían ser correctos en Teología católica—, o no encuentro que tengan apoyatura histórica alguna. Véase, por ejemplo, el siguiente párrafo de la pág. 308, imposible de aceptar: «Le mouvement baptiste (...) Il faut plutôt le voir comme un courant suscitant des pratiques baptistes qui n'aboutissaient pas obligatoirement à la constitution de groupes structurés. De ce courant émergeaient sans doute des groupes plus soudés: celui de Jean, assez important pour susciter de l'inquiétude chez Hérode Antipas, celui de Jésus qui fut sans doute un temps disciple du Baptiste, mais amena la constitution d'un groupe suffisamment démarqué de celui du Baptiste pour que des problèmes de relations se posent entre les deux groupes, problèmes dont on relève la trace dans les évangiles».

En cuanto a los dos últimos capítulos, hay algunas ideas interesantes, que pueden ofrecer horizontes para su profundización, como es la larga consideración de los términos *a quo* y *ad quem* del cumplimiento de las Escrituras (cfr pp. 303-317). Pero, en mi opinión, el ensayo del Prof. Beade, encaminado a formular una «teoría» sobre el cumplimiento de las Escrituras, no ha llegado todavía a suficiente madurez científica. Con todo es ciertamente meritorio haber apuntado un tema de estudio —con bastante aparato bibliográfico actualizado— cuya importancia teológica y exegética es evidente.

JOSÉ M.^a CASCIARO

José María CASCIARO, *Estudios sobre Cristología del Nuevo Testamento*, Pamplona, Eunsa («Colección Teológica», 32), 1982, 395 pp., 16 × 24.

El Autor reúne, en este libro, varios ensayos, algunos ya publicados y otros inéditos, que giran alrededor de la figura de Cristo en el Nuevo Testamento, un tema que, como es sabido, es de vital importancia y está en el centro de apasionadas controversias. Sin embargo, el libro del Prof. Casciaro es todo lo contrario de una obra polémica o de controversia. Es más bien un libro que quiere decir una palabra serena y equilibrada para establecer un punto firme de referencia en el terreno de la exégesis del

Nuevo Testamento. La idea central que el Autor quiere exponer, demostrar y aplicar, es que la única vía de acceso a la «verdad» de Jesús es la lectura del Nuevo Testamento *in sinu Ecclesiae*. Esto quiere decir que el sentido profundo de los textos del Nuevo Testamento, desde los Evangelios a las epístolas paulinas, sólo puede ser descubierto por la razón, iluminada por la fe, que investiga sobre la totalidad del hecho cristiano como síntesis y conjunto de elementos, desde el nacimiento de Cristo, su predicación, muerte y Resurrección, hasta la venida del Espíritu Santo y el «tiempo de la Iglesia», sin excluir la referencia a las verdades últimas ya comenzadas y todavía no cumplidas. Sin esta referencia, por mucho que acuda a criterios de tipo histórico, filológico, cultural, el exégeta no puede llegar sino a resultados parciales y, con frecuencia, equivocados.

Si ésta, que hemos esbozado, es la idea central que vertebra los distintos ensayos, su hilo conductor, no faltan lógicamente numerosas y fecundas ideas colaterales. Entre ellas nos parece que destacan dos de importancia muy notable. La primera es la estrecha vinculación que existe entre un método exegetico (por ejemplo, la crítica histórica, la *Formgeschichte*, la *Redaktionsgeschichte*, el estructuralismo, etc.) y los supuestos gnoseológicos de que parte. La segunda es el rechazo de la dicotomía Jesús histórico-Cristo de la fe. Esta distinción no sirve para hacer exégesis, porque cierra inevitablemente al exégeta en el círculo del escepticismo. La exégesis nunca nos podrá solucionar el problema de la identidad entre la historia y la fe. Este problema debe sencilla y llanamente ser rechazado como un falso problema, precisamente porque la fe está en continuidad y no en oposición con el conocimiento natural del hombre al que perfecciona. Pedir al exégeta que demuestre con la *sola Scriptura* la validez histórica de la Escritura misma no tiene, ni puede tener sentido. El exégeta debe descubrir el «sentido» de los libros Sagrados, no demostrar que son Sagrados. De no ser así, su trabajo se transforma en una labor de Sísifo. Lo que sí, por supuesto, se debe hacer es defender con medios *racionales* la verdad histórica de los Evangelios, pero esto es tarea del apologeta, del filósofo de las religiones, del historiador que utilizarán, en cada caso, criterios externos a la Escritura misma y, eventualmente, señalarán la no oposición interna de los Libros Sagrados. Pero esto no es exégesis, es una labor previa a la exégesis. El exégeta, en cambio, es propiamente un teólogo que quiere profundizar en el contenido de los Libros inspirados, buscando en ello, con un método regresivo, cómo está expuesta la doctrina que ya conoce. Esta tarea no elimina, por supuesto, un constante enriquecimiento de la teología, al contrario, lo favorece, así como favorece un conocimiento cada vez más profundo de la Sagrada Escritura misma; ni se opone, por otro lado, a que el exégeta haga, en determinadas circunstancias, también el papel del fundamentalista o del apologeta. Habrá casos en que esto será incluso necesario. Pero la continuidad entre la Teología Fundamental y la exégesis no quiere decir confusión, inversión de las tareas ni reducciones de la exégesis a la simple apologetica.

Todo esto que venimos diciendo constituye, por decir así, el armazón intelectual de fondo de los dos primeros capítulos del libro del Prof. Casciaro: *Exégesis y Cristología y Las investigaciones sobre el acceso a*

Jesús y la historicidad de los Evangelios en los últimos veinticinco años. A la exposición histórico-sistemática sigue una comprobación en relación con un tema particularmente neurálgico: *El mesianismo trascendente de Jesús ante la situación política de su tiempo.* Este tercer capítulo cierra el tema de las «interpretaciones» que se han propuesto de la figura de Jesús y señala lo equivocado de toda interpretación del mesianismo en clave ideológica: revolucionaria, de afirmación de una libertad absoluta, de Cristo como celote, o en general cualquier interpretación cerrada en el ámbito político.

La parte central, y más densa, del libro está constituida por un estudio de la Cristología en el *Corpus paulinum* (cap. IV, de 164 pp.). Las conclusiones no son nuevas, ni el Autor lo pretendía, pero permiten una apreciación más exacta del centro de gravitación de la revelación del misterio de Cristo en los escritos de San Pablo.

El Autor parte de la conocida afirmación de que, en San Pablo, el *mysterion* fundamental, que presenta una doble vertiente, cristológica y soteriológica, es Cristo mismo, o mejor dicho es el plan de salvación que Dios Padre ha establecido *en to Christo*. Cristo, que es el principio y el primogénito de la creación, es también la cumbre de la historia de la salvación, su *pleroma*, es decir, su plenitud, perfección, cumplimiento. A la palabra *pleroma*, que expresa el papel excepcional que Cristo desempeña en los designios de Dios Padre, corresponde otra palabra que explica su sentido enriqueciéndolo al mismo tiempo con nuevos matices: *anakefalaiosis*. A través de una detenida investigación filológica, desarrollada sobre los escritos patrísticos, el Prof. Casciaro pone de relieve que la mayoría de los Padres latinos, al traducir *anakefalaiosis* por *recapitulatio*, han querido decir que en Cristo se resume toda la salvación, así como, en la terminología jurídica, la *recapitulatio* de un orador resumía, al final de una arenga, los temas de que había tratado. No es una traducción equivocada, pero sí parcial. *Kefalaion* es ciertamente «resumen», pero también «principio, comienzo» y sobre todo, «punto fundamental, básico». Así que *anakefalaiosasthai* quiere decir también «restaurar, poner como nuevo cimiento», y *kefalaion*, en sentido material, es la misma piedra angular. En definitiva, la expresión *anakefalaiosasthai ta panta en to Christo* quiere decir por lo menos tres cosas: que Cristo está puesto como piedra angular de salvación; que Cristo repara el orden roto por el pecado, devolviendo todas las cosas a Dios; que Cristo es la plenitud (*pleroma*), la cabeza, el principio (*arche*) y la fuente de toda la gracia divina. La «capitalidad» de Cristo, por tanto, no se refiere sólo a su cuerpo que es la Iglesia, sino que alcanza, de una forma oculta, misteriosa, pero real a la vez, a todo el cosmos. Más aún, el *pleroma* de Cristo, la plenitud y la perfección de la divinidad que habitan en él, se extiende a la Iglesia que resulta penetrada y transformada por esta plenitud hasta comunicarla ella misma al mundo. El estudio de estos términos (*pleroma*, *anakefalaiosis*) arroja mucha luz sobre las doctrinas cristológica y eclesiológica contenidas en el *Corpus paulinum*, haciendo descubrir en primer lugar la íntima conexión entre ellas. Cristo y la Iglesia son, cada uno en su orden y de modo subordinado, manifestaciones de la efusión del *pleroma* divino. Cristo lo es como Persona divina encarnada, la Iglesia como su prolongación en el correr de los

siglos. Es una concepción *toto coelo* distinta de la que —como se ha sugerido— pudiera venir del transplante, en el tronco de la doctrina cristiana, de una visión cosmogónica de tipo gnóstico.

El libro se cierra con dos ensayos más que redondean el tema de la cristología paulina. El cap. 5 (*El tiempo y la historia en San Pablo*) esboza una teología de la historia en base a los términos *aion*, *chronoi* y *kairos* utilizados por el Apóstol de las Gentes. El sexto y último capítulo (*En búsqueda de una breve síntesis de la Cristología del Nuevo Testamento*) vuelve sobre los textos clásicos del epistolario paulino para hacer ver cómo se articulan en la línea de la doble afirmación de la perfecta Humanidad y perfecta Divinidad de Cristo.

En conjunto se trata de una obra que, aunque un tanto fragmentaria, ofrece un armazón interior perfectamente coherente y sólido. Es un libro de corte clásico, que, lejos de hacer polémica, busca en primer lugar una mayor comprensión de lo revelado y luego descifrar la situación que se ha ido creando en la exégesis católica de estos últimos años. Entendemos que podrá ser un libro muy útil y, en ciertos aspectos, indispensable para los que trabajan en el terreno de la exégesis del Nuevo Testamento y sobre todo en los escritos paulinos.

CLAUDIO BASEVI

Ian Howard MARSHALL, *The Acts of the Apostles. An Introduction and Commentary*, Leicester (England), Inter-Varsity Press, 1980, 1.^a ed., 427 páginas.

Este comentario a los Hechos de los Apóstoles es un exponente de la notable atención que el libro de S. Lucas recibe en los últimos años por parte de exégetas e historiadores de los orígenes cristianos.

I. H. Marshall es profesor anglicano de Nuevo Testamento en la Universidad de Aberdeen y se suma al grupo de autores que, como J. Roloff (1981) y G. Schneider (1980, 1982), han comentado recientemente la gran obra lucana. Las investigaciones de nuestro autor (cfr. *Luke: Historian and Theologian*, 1970) culminan de algún modo en este libro, que se inscribe de lleno en la nueva vía tradicional de aproximación a los Hechos de los Apóstoles, recuperada en el ámbito no católico —después de un largo período crítico de cuño germánico— por el británico W. M. Ramsay († 1939) y continuada por el norteamericano F. F. Bruce y sus discípulos.

Un documentado libro de Ward GASQUE, seguidor de la línea de Bruce, presenta la compleja historia del trabajo exegetico en torno a los Hechos y nos ayuda a entender las premisas y el alcance de la obra de Marshall. W. Gasque —*A History of the Criticism of the Acts of the Apostles*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) BGBLEX, n.º 17, 1975, 324 p.— recorre en diez capítulos las vicisitudes del llamado estudio crítico de los Hechos, que pueden resumirse en cuatro etapas.

A) Después de varios siglos de pacífico estudio del libro según criterios tradicionales, F. C. Baur († 1860) inaugura en Alemania una ten-

denciosa interpretación de los Hechos, caracterizada por la negación de su carácter inspirado y de su historicidad. Baur origina una escuela (esta *escuela de Tubinga* no debe confundirse con el grupo del mismo nombre que promueve hacia 1820 la renovación de la teología católica alemana) que plantea el estudio de los Hechos en base a la presunta dualidad oposicional de un grupo judío y otro gentil en la primitiva Iglesia cristiana. Según esta interpretación, inspirada de lejos en tesis hegelianas, los Hechos de los Apóstoles serían una composición anónima del siglo II, escrita con el fin de integrar la *difícil* figura de S. Pablo en la tradición dominante, representada por S. Pedro.

Baur concluye asimismo la oposición irreconciliable entre el Pablo de las Epístolas y el de los Hechos, y el carácter ficticio de la mayoría de los sucesos que éstos narran.

B) El escepticismo histórico y los prejuicios antidogmáticos de Baur y sus discípulos provocan diversas reacciones encaminadas principalmente a defender el carácter histórico de la obra de Lucas. El inglés Ramsay es el representante más destacado de esta corriente, que encuentra numerosos seguidores en la exégesis protestante centroeuropea (por ejemplo, E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, 1921-23)¹.

C) Los escritos de Martin Dibelius sobre los Hechos de los Apóstoles, que se extienden desde 1923 a 1947, marcan la tercera época, caracterizada por una excesiva atención al estilo y a la *forma*. En base a la crítica literario que practica, Dibelius sostiene la autoría lucana del libro, pero proclama secundaria la cuestión de la historicidad y afirma sobre todo la dependencia de Lucas respecto de modelos anteriores. El método adoptado le lleva a concluir el carácter no real de todos los discursos y gran parte de los relatos.

Los continuadores de esta línea exegética, especialmente E. Haenchen y H. Conzelmann, han desarrollado los principios de Dibelius, y en libros publicados en 1956 y 1963, respectivamente, sostienen que ni Lucas ni ningún compañero o discípulo de Pablo pueden ser considerados autores de los Hechos. Insisten igualmente en la absoluta libertad del autor a la hora de crear escenas y componer discursos. En ningún momento se refieren a la inspiración del libro.

D) La reacción científica a las tesis de Dibelius, Haenchen y Conzelmann se manifiesta entre autores católicos, anglicanos y protestantes, y ha tenido lugar no solamente en Inglaterra y USA, sino también en Alemania. Entre los no católicos cabe destacar a F. F. Bruce (*Commentary*, 1951)², Bertil Gärtner (*The Areopagus Speech and Natural Revelation*, Uppsala 1955), J. Munck (*Paulus und die Heilsgeschichte*, Copenhagen 1954), E. Trocmé (*Le Livre des Actes et l'Histoire*, París 1957), A.

1. Meyer establece conclusiones muy parecidas a las de Alfred Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert*, Münster, 1921.

2. Bruce ha publicado numerosos trabajos en el «Bulletin of John Rylands Library» durante la década de los 70, así como la reciente obra *Peter, Stephen, James and John: Studies in early non-Pauline Christianity*, Grand Rapids (USA), Eerdmans, 1980, 159 p.

J. Mattill (*Luke as a Historian*, 1959), A. N. Sherwin-White (*Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Oxford 1963), A. Ehrhardt (*The Framework of the N. Testament Stories*, Manchester 1964), J. Hemer (*Luke the Historian*, BJRL, 1977-78, 28-51) y Martin Hengel (*Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, Stuttgart 1979) ³.

Estos autores toman en serio la historicidad de los Hechos de los Apóstoles, descubren las insuficiencias metodológicas de la crítica estilística y redaccional como clave interpretativa de los libros sagrados, muestran la armónica conjunción en Lucas de lo histórico y lo teológico, y sobre todo desnudan e impugnan las tendencias antidogmáticas de los seguidores contemporáneos de Dibelius.

Las tesis de estos exégetas sobre el autor y la historicidad de los Hechos y acerca del método adecuado para estudiar el libro coinciden sustancialmente con las que presenta la exégesis católica moderna más autorizada, que encontramos, por ejemplo, en L. Cerfaux ⁴, A. Wikenhauser ⁵, P. Gaechter ⁶, J. Dupont ⁷, C. Zedda ⁸, L. Turrado ⁹, J. Leal ¹⁰, H. Schürmann ¹¹, José M.^a Casciaro ¹², Frank Mussner ¹³, F. Neyrnyck ¹⁴ y J. Copens ¹⁵.

El mismo W. Gasque no se limita a escribir la crónica aséptica de estas investigaciones, sino que, como discípulo declarado de Bruce, procura contrarrestar con los datos que recoge la influencia negativa de la escuela crítica alemana, que habla sin razón de un presunto e irreversible consenso de los investigadores respecto a los temas básicos según las líneas que ella postula. «En la medida en que los puntos de vista de Dibelius, Haenchen y Conzelmann pueden considerarse como apoyados en el pasado —es-

3. Otro libro importante de Hengel en torno a la misma temática es *Jews, Greeks and Barbarians*, Philadelphia, Fortress Press, 1980, 174 p.

4. *Les Actes des Apôtres: Introduction à la Bible*, vol. II, Paris 1959, 338-374.

5. *Comentario a los Hechos de los Apóstoles*, Herder, 1967 (1.^a ed. alemana de 1961).

6. *Geschichtliches zum Apostelkonzil*, Zeit. kath. Theol. 1963, 339 s.

7. *Etudes sur les Actes des Apôtres*, Paris 1967.

8. *Gli Atti degli Apostoli: La Sacra Bibbia*, a cura di S. Garofalo, III, Torino, 1964.

9. *Biblia Comentada*, vol. VI, Madrid 1965.

10. *La Sagrada Escritura, Nuevo Testamento*, II, Madrid 1965.

11. *Das Testament des Paulus für die Kirche: Apg 20,18-35*, en *Unio Christianorum*, 1962, 108-146; *Eigenart und Geschichtswert der Vorgeschichte von Lukas 1-2: Bibel und Kirche* 21, 1966, 106-111.

12. *Hechos de los Apóstoles*: Gran Enciclopedia Rialp, vol. XI, 626 s., Madrid 1972.

13. *Anknüpfung und Kerygma in der Areopagrede (Apg 17,22b-31)*, Trierer Th. Zeits. 67, 1958, 344-354; *Die Bedeutung des Apostelkonzils für die Kirche*, Ekklesia (Fest. M. Wehr), Trier 1962, 35-46; *Wohnung Gottes und Menschensohn nach Apg 6,8-8,2: Jesus und der Menschensohn*, 1975.

14. *The Miracle Stories in the Acts of Apostles*: ed. J. Kremer, Louvain 1979, 169-213.

15. *L'imposition des mains dans les Actes des Apôtres*: ed. J. Kremer, 1979, 405-438.

Algunos autores católicos han llevado a cabo sorprendentemente una anacrónica recepción de las tesis críticas. Es el caso, entre otros, de G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, Herder Theol. Kommentar, 1980, 1982, y Josef Schmid en la revisión de la *Introducción al Nuevo Testamento*, de A. Wikenhauser, 1978 (6.^a ed. alemana 1973).

cribe Gasque—, su base son los presupuestos intangibles de la antigua *ortodoxia crítica*, combinada ahora con ideas derivadas de la teología existencial alemana. Ninguna de las dos fuentes ofrece un terreno firme para construir hipótesis válidas» (cfr. p. 250).

El comentario de MARSHALL se inscribe en la corriente exegética que procura ser fiel a todos los elementos y datos históricos y teológicos recogidos en los Hechos de los Apóstoles, y se muestra por ello en una adecuada continuidad con la exégesis más solvente del libro. Marshall recoge y refuerza en la Introducción (pp. 17-50) la idea tradicional de que el tercer Evangelio y los Hechos de los Apóstoles fueron escritos por el mismo autor, y que este autor es Lucas, compañero de S. Pablo. Aduce como principal evidencia interna los pasajes de Hechos escritos en primera persona del plural (16,10-17; 20,5-21,8; 27,1-28,16). Como evidencia externa se apoya en los testimonios de la tradición eclesiástica, cuya vigencia permanece intacta (cfr. pp. 44 s.).

Se refiere asimismo a la intención clara de Lucas de escribir una historia de la primitiva Iglesia (cfr. p. 18) y en discusión con Haenchen y Conzelmann razona el hecho de que la motivación teológica no excluye el interés y propósito históricos. Apoyado sobre todo en los recientes estudios de Sherwin-White (vide supra) sobre la situación jurídica del alto Principado y su reflejo en los Hechos, concluye que si Lucas se manifiesta exacto en los detalles de su historia, debe serlo *a fortiori* en los grandes episodios (cfr. pp. 36,37).

Las secciones en primera persona del plural se explican según nuestro autor por la circunstancia de estar basadas en fuentes y documentos compuestos por un participante en los sucesos. Es decir, se trata de materiales que derivan de un testigo ocular, y así es como lo pensarían en todo momento los lectores de Lucas (cfr. pp. 37,38).

Los discursos de S. Pedro y S. Pablo —escribe Marshall— se basan en fuentes recibidas por tradición oral o escrita (cfr. p. 40 s.).

El comentario de Marshall ratifica la convención existente en muchos sectores de la exégesis bíblica de que el estudio del libro de los Hechos de los Apóstoles se ha distanciado en buena hora de una generación de innecesario escepticismo e iniciado una etapa en la que se aprecia su valor de fuente fidedigna para conocer la historia y la teología de la primitiva Cristiandad y percibir el soplo del Espíritu que lo inspira.

Esto no significa que el panorama exegético esté libre de planteamientos hipercríticos y de concesiones a las tesis de Dibelius y su escuela. Un ejemplo de ello es el volumen editado por Charles H. TALBERT, *Perspectives on Luke-Acts*, Edinburgh, T. & T. Clark Ltd., 1978, 269 pp. El editor ha reunido 15 trabajos de católicos y protestantes sobre las dos obras lucanas: el tercer Evangelio y los Hechos de los Apóstoles. La línea es en conjunto moderada, pero se advierte en las conclusiones de algunos la incidencia de premisas literarias y anti-históricas que se usan como un apriori.

La interpretación histórica, y en conjunto tradicional, de ambos libros está bien representada por A. J. Mattill —*The Value of Acts as a Source for the Study of Paul*, pp. 76-98—, pero el profesor católico Raymond E. Brown incluye un estudio —*Luke's Method in the Annunciation narrative of Ch. one*, pp. 126-138—, donde reitera su conocida e infundada opinión

de que los principales elementos del cap. 1 del Evangelio de S. Lucas derivan de la actividad literaria del propio evangelista¹⁶.

Puede afirmarse, sin embargo, con P. J. Sena, que «los científicos actuales aceptan comunmente que el autor del tercer Evangelio y el de los Hechos de los Apóstoles son una y la misma persona, es decir, S. Lucas. Lucas ha desarrollado su relato inspirado en base a su propia investigación, su conocimiento directo de S. Pablo y de la primitiva Iglesia, y lo que otros cristianos habían escrito antes que él» (Cfr. Bible Today, vol. 95, 1978, 1546).

JOSÉ MORALES

James I. H. McDONALD, *Kerygma and Didache. The articulation and structure of the earliest Christian message*, Cambridge University Press, 1980, 247 pp., 14 × 22.

Desde principios de siglo se ha venido delimitando entre los estudiosos del Nuevo Testamento a nivel interconfesional la distinción entre *kérygma* y *didaché* como dos momentos fundamentales en la formulación y articulación del mensaje cristiano. McDonald muestra la insuficiencia de tal planteamiento exponiendo, ya en la introducción a su libro, la variedad de significación que tales términos tienen para unos u otros autores y la relevancia que han adquirido otros conceptos neotestamentarios como *euangelion*, *catechesis*, *didascalía* y *parádoxis* en orden a comprender la forma más originaria que reviste el mensaje cristiano en el Nuevo Testamento y el modo de su comunicación. De ahí que en el libro, fruto de una tesis doctoral leída en la Universidad de Edimburgo, se intente un nuevo replanteamiento del tema tratando «de identificar y clarificar las formas de comunicación cristiana según su naturaleza, intención y operatividad» (p. 7). Cuatro son dichas formas para este exegeta protestante: profecía, paráclisis-homilía, parénesis-catequesis y parádoxis.

La profecía se estudia en primer lugar porque es, según el autor, la expresión más originaria del mensaje. Ahora bien la profecía cristiana hunde sus raíces en la tradición profética de Israel que se caracteriza, frente a los fenómenos proféticos de otras áreas religiosas, porque el profeta tiene la condición de enviado y por su recepción del mensaje, más que por los fenómenos de éxtasis. Las experiencias descritas por los profetas se entienden más bien bajo el tipo de relación Yo-Tú, como han señalado antes otros estudiosos. McDonald hace un resumen de la relación existente entre las distintas formas proféticas del Antiguo Testamento y la situación histórica de Israel, poniendo de relieve que la conciencia expresada por los profetas no puede explicarse sino «por una percepción de la voluntad de Dios en relación con las particularidades de la situación, o la recepción de la divina revelación en la conciencia del profeta y su subsiguiente articulación por él» (15). Los más importantes símbolos y temas proféticos veterotestamen-

16. Cfr. la crítica de G. Aranda, *Los Evangelios de la Infancia de Jesús*, Scripta Theologica 10 (1978), 826 s.

tarios son asumidos y aplicados a su situación por Juan Bautista: anuncio de la salvación mesiánica y llamada al arrepentimiento fundada en la inminencia escatológica.

Para determinar la estructura formal de la predicación de Jesús, el autor sigue el procedimiento de identificar las estructuras proféticas en la tradición evangélica, sometiendo a una breve discusión los resultados de la historia de las formas (19). En la predicación de Jesús y en sus acciones proféticas aparece la llamada al arrepentimiento y la proclamación del Reino y del juicio, en forma incondicional o condicionado a la conversión; se refleja también la conciencia de Jesús de que el sufrimiento y la muerte son parte integral de su ministerio (23). La autoconciencia de Jesús se ha de situar en el tipo de relación Yo-Tú propia de los profetas que, si ya de por sí tiene siempre un elemento misterioso, en el caso de Jesús éste es crucial en vistas a su proclamación mesiánica y a la cristología posterior (25). A tenor de Mt 11,25 s. y Lc 10, 21 s. la autoconciencia de Jesús se refleja primordialmente en que llama a Dios Padre; pero ello, según el A., indica más que el sentido de familiaridad, la culminación del mayor símbolo de la religión de Israel, que Jesús emplea en los citados pasajes glosando Am 3,7. Junto al símbolo Padre, Jesús emplea los de Rey y Juez, y junto al de Hijo los de Siervo y mensajero; en la tensión entre estos símbolos nos encontramos con el misterio de la propia autoconciencia de Jesús como algo santo. Es cierto que los mismos discípulos sintieron la inadecuación del título profeta para definir el ministerio y conciencia religiosa de Jesús. De hecho se dio una tensión con el transfondo judío, «una relación de continuidad y discontinuidad con su propia tradición» (27). Aunque evitó atribuirse títulos religiosos tradicionales, Jesús obró como profeta y actuó con el poder del Espíritu. Por otra parte «la totalidad de sus palabras y acciones, su aparición y su muerte, son el vehículo de su mensaje y de su misión» (28), de tal forma que la misión histórica de Jesús aparece desarrollada más allá de los límites del profeta en cuanto que no se presenta únicamente como el portador de un mensaje. La pregunta ¿quién decís que soy yo? no puede obtener respuesta desde ningún término no cualificado del stock del judaísmo.

McDonald realiza una buena síntesis de la estructura formal de la predicación de Jesús poniendo de relieve el carácter misterioso que envuelve su persona y su ministerio; sin embargo hay algunos puntos a los que nos parece que no atiende suficientemente. Así el hecho de que Jesús no sólo anuncia el juicio y el perdón sino que lo otorga; el sentido de expiación vicaria que Jesús da a su muerte; y el sentido único y personal con que Jesús se dirige a Dios como Padre. Ciertamente que estos rasgos van más allá de la categoría de «profeta», pero ellos precisamente son los que establecen la ruptura entre Jesús y la tradición judía de su tiempo, los que dan carácter específico a su presentación.

En cuanto a la importancia de la profecía para comprender los orígenes de la predicación cristiana, el autor muestra cómo las experiencias de encuentro con Cristo resucitado tienen el carácter de profecía, de forma que en ellas se conserva el elemento de transcendencia y misterio al tiempo que se evidencia el tipo de relación Yo-Tú. Tres elementos integran según el autor esta experiencia: que Jesús mismo es el contenido de tal epifanía;

que quienes le encuentran son enviados como apóstoles; y que el encuentro produce sentimientos de temor, sorpresa y alegría (30). Estas experiencias tienen una fuerza creadora, de modo que «se crea una forma narrativa para transmitir una concisa descripción de las experiencias apostólicas y su significación, proveyendo así de un material que los primeros predicadores, maestros y misioneros pueden haber usado como paradigmas o ejemplos ilustrativos, y que se encuentran también en una forma narrativa más circunstanciada o «leyenda» (Lc 24,13-35; Jn 21,1-14)» (30). Aunque un cristiano puede aducir esa experiencia como fundamento de su apostolado, sin embargo lo que proclama es algo objetivo: que Dios ha constituido Señor y Cristo a Jesús crucificado (Act 2,36). Por otra parte el carisma de profecía aparece con frecuencia en la iglesia apostólica, y el anuncio de la salvación y juicio escatológicos, así como la llamada a la conversión, se realizan con formas propias de la profecía. Pero el profeta no trabaja en el vacío, sino que está determinado por la tradición que recibe, especialmente por la tradición que procede de Jesús y por la parádosis básica de la fe cristiana o tradición kerygmática. El autor resalta con acierto que aunque a veces, sobre todo en contexto cultural y en el ámbito de la cristología y escatología, haya ocurrido que la profecía cristiana haya sido asimilada a la tradición evangélica como expresiones de Jesús, «es erróneo por lo menos, pensar que los primeros cristianos no lograron distinguir entre las expresiones de los profetas cristianos y las palabras de Jesús en la tradición sinóptica» (38). Incluso la tradición hermenéutica desarrollada en las primeras comunidades, que usa la Escritura como testimonio en torno a Jesús como Mesías, «estaba fundamentada probablemente en la práctica midrásica del mismo Jesús» (36). Sin embargo es en este aspecto donde la profecía cristiana adquiere un desarrollo de primer orden.

Reconocemos que el planteamiento y la síntesis realizada en este punto por McDonald es de gran interés para explicar el origen de la predicación cristiana: bajo el concepto de profecía queda reflejado el origen misterioso y trascendente de esa predicación y su carácter de «revelación». Pero hemos de notar también algunos aspectos que el autor pasa demasiado por encima dejándose guiar por una crítica unilateral. Tales son a nuestro juicio la comprensión de la resurrección de Cristo como una experiencia religiosa de los testigos sin más, la misión apostólica como fruto de esa experiencia sin conexión con la vida y actividad de Jesús, y el exagerado poder creador de la hermenéutica cristiana hasta el punto de dar origen a los relatos del nacimiento e infancia de Jesús.

Paráclesis y homilía (Cap. 2). Tras una exposición resumida de los procedimientos de predicación popular usados en el mundo grecorromano —la diatriba cínica y estoica—, y en la tradición judía —midrás y diversas formas de homilía—, el autor considera la importancia de la homilía en la predicación y enseñanza de Jesús. Examina los pasajes de Lc 4,16-30 y Jn 6 en el contexto de la homilía sinagoga y muestra cómo «en su exposición sinagoga Jesús alcanza un punto crítico en el que su personal implicación en la obra divina de cumplimiento y salvación rompe los límites de la práctica rabínica situándose él mismo en la categoría de lo profético y pneumático, y revelando la base escatológica de su interpretación 'peshet' de la Escritura» (50). El autor da otros ejemplos de pasajes

evangélicos que pueden comprenderse como expresión de otras tantas homilías sinagogaes de Jesús (Mt 12,9-13 y par.; 19,1-12 y par). En la Iglesia primitiva, la paráclisis y la homilía se caracterizan por la procedencia judía de los predicadores y por su radical comprensión escatológica. Las formas básicas de la paráclisis cristiana siguen siendo la homilía sinagoga, tanto en ambiente palestinese como helenístico, y la predicación a los gentiles con los métodos de la diatriba. Pero en ellos tiene especial importancia la forma narrativa, que se adapta especialmente al contenido histórico salvífico de la predicación. Otras formas más elaboradas de paráclisis cristiana se encuentran en Rom 1,16-4,24; 1 Cor 1,17-3,23; Rom 9-11; Heb 1,1-10,31, donde se encuentran temas desarrollados en forma progresiva y antitética. Asimismo 2 Ped y Jud, que aparecen como homilías de tipo apologético; e incluso el esquema del Evangelio de Marcos tiene una estructura homilética. I Jn se acerca al tipo lírico de homilía construida sobre expresiones propiamente proféticas. En resumen, la paráclisis —exhortación— está en la base de la tradición y de la hermenéutica cristiana, siempre en relación con la situación de los oyentes, y, asociada a la parénesis, contribuye a definir el camino de la vida cristiana, siendo su lugar más propio la liturgia de la Iglesia (67-68).

Parénesis y Catechesis son estudiadas en el cap. 3 como dos formas íntimamente relacionadas, aunque la primera va orientada a mover la voluntad y la segunda a la instrucción básica en la fe. Pero dado que en el Nuevo Testamento no se distingue todavía una forma específica como catequesis, el autor se detiene casi exclusivamente en la parénesis y analiza esta forma en el mundo grecorromano, en la tradición judía, en Juan Bautista, en la predicación de Jesús y en la Iglesia primitiva. En cada uno de estos ámbitos se encuentran «sentencias parenéticas» —*topoi*—, figuras, el tema de los dos caminos, catálogos de virtudes y vicios, códigos familiares (Haustafeln) y discursos de despedida. McDonald señala acertadamente la peculiaridad de la parénesis judía, única por el carácter religioso que la informa en su totalidad y por la Torah que ejerce una influencia determinante en toda la vida de la nación (73-74). También se señalan los rasgos distintivos de la parénesis de Jesús: el modo en que incide en la vida de sus oyentes comunicándoles parte de su conocimiento profético en las sentencias parenéticas; la presentación de la verdad de forma que los oyentes son puestos en la necesidad de decisión (82-83); en las parábolas, incluyendo aspectos proféticos y conceptuales que conciernen en primer lugar a su propio ministerio (85). La parénesis en la Iglesia primitiva, heredera de la tradición de Jesús, está totalmente gobernada por la acción salvífica de Dios en Cristo (87) y caracterizada por temas específicos como la relación con el Bautismo, la orientación escatológica, la nueva vida en Cristo, y el desarrollo sobre la base del Antiguo Testamento (88-89). Las sentencias parenéticas —*paraenetic topics*— son agrupadas por el autor como *traditional* (por ej. 1 Cor 15); *situational* (por ej. 1 Cor 8; 12-14); y *ecclesiastical* (por ej. 1 Tim 3,1-16; 5,17-22). Los catálogos de vicios y virtudes (Cfr. Gal 5,19-21; etc.) y los «Haustafeln» (cfr. Col 3,18-4,1; Ef 5,21-6,9...) derivan del trasfondo judío helenístico principalmente, pero son integrados en la perspectiva cristiana. Como discursos de despedida se señalan Act 20,17-38; 2 Tim; 2 Ped.

Finalmente, McDonald aborda la *parádosis*, «forma fundamental de la comunicación cristiana» (124). Si en el mundo helenista la tradición se entiende de un modo flexible en orden a la formación moral y retórica, en el mundo judío se fija en la tradición escrita y oral, pero considerada como un organismo vivo que crece constantemente bajo unas condiciones reglamentadas al detalle (104). Jesús guarda una doble relación con la tradición: por una parte rechaza las tradiciones humanas del judaísmo que oscurecen las exigencias divinas, algo perfectamente en consonancia con la radicalidad de su parénesis (104); por otra, su enseñanza no puede catalogarse sin más como la de un rabbí al modo de la de los escribas. Aparece como rabbí, pero al mismo tiempo como profeta, por lo que predomina en él la parénesis que evidentemente tiende a convertirse en parádosis en la misión de los discípulos (106). Pero este fenómeno pertenece ya al período postpascual: «solamente cuando se ha dado este último paso puede decirse que la parádosis (cristiana) comienza a existir» (107), y de hecho esta parádosis incluye las palabras, los hechos y la muerte de Jesús comprendidos a la luz de la resurrección y formulados según los primeros predicadores y maestros cristianos. En la Iglesia primitiva es donde finalmente queda compuesta la parádosis cristiana (107). Aunque el autor comparte las apreciaciones de la escuela escandinava sobre el contexto sociorreligioso en que se desenvuelve la tradición, señala sin embargo que «la parádosis cristiana contiene inevitablemente un alto grado de interpretación religiosa, incluyendo reflexión teológica y penetración profética» (108); incluso Lucas actúa de esta forma al acentuar la importancia de Jerusalén o la significación de los Doce. Sobre los Doce, el autor acepta la opinión de que en el mejor de los casos se trata de una entidad oscura, dudosa en cuanto a su composición, de carácter simbólico y emotivo (110). Notemos solamente que en este punto McDonald rechaza sin argumentos suficientes juicios a nuestro entender más autorizados sobre el tema como los de W. D. Davies y el mismo Gerardson, que están más conformes con el relieve que los Doce tienen en todo el Nuevo Testamento. De modo similar, el autor, que señala acertadamente la variedad de grupos en la Iglesia primitiva, parece no apreciar la importancia que la Iglesia de Jerusalén y los Apóstoles tienen en orden a decisiones doctrinales con carácter universal. Esto, por supuesto, no significa un proceso semi-mecánico en la transmisión de la tradición que, como bien señala el autor, tras considerar los relatos de la pasión, adquiriría su valor a causa de la autenticidad de los testigos y su utilidad parenética y homilética (112). Por último analiza cómo usa Pablo el vocabulario de la parádosis. 1 Cor 15,3ss., ejemplo clásico del uso que Pablo hace de la tradición, incluye varias tradiciones sobre la resurrección y muestra que «la parádosis no es el Evangelio mismo, pero sí acompañamiento esencial y presupuesto del evangelio» (115). Otros pasajes en los que S. Pablo se refiere a dichos del Señor (1 Tes 4,15; 1 Cor 9,14; 7-10s.; 11,23-24) muestran, por su parte, que se da una acomodación a las situaciones concretas de los destinatarios, aunque el centro de la tradición permanece inviolable. Así la parádosis se diferencia de las otras formas, como la profecía, la paráclisis y la parénesis, en que proporciona a éstas los datos básicos: «su substancia o cen-

tro nunca es *man made* (Cfr. Col 2,8), lo que implicaría una autocomprensión diferente, por así decir, de lo que Dios ha entregado en Cristo» (125).

En la *Conclusión del libro* quedan recogidas las perspectivas adoptadas por el autor: los seguidores de Jesús llegaron a concebir, articular, comunicar y desarrollar su mensaje a través de múltiples vivencias intercomunitarias. La profecía puede relacionarse en primer lugar con el kérygma, con la proclamación del acontecimiento central de la revelación, pero el profeta también enseña, explica los acontecimientos, y orienta el comportamiento presente con la esperanza futura. El que habla de modo homilético —parénesis— puede considerarse un maestro que exhorta o explica la Escritura, pero al hacerlo nunca se aleja del kérygma, de la llamada a la fe como respuesta a la gracia de Dios o a su juicio. La parádoxis también presenta rasgos didácticos. Así la expresión cristiana tiende a ser tanto kerygmática como didáctica, y ninguna de las dos formas es necesariamente anterior a la otra (127).

Tal comprensión del kérygma y la didaché ayuda a clarificar la tarea de comunicar el mensaje cristiano hoy, al mostrar cómo la enseñanza debe orientarse a establecer y clarificar un cuadro lingüístico en el que la comunicación cristiana pueda darse en nuestro tiempo, y a realizar una exégesis dirigida a los problemas actuales. Pero todo ello orientado al kérygma, a la proclamación de la gracia de Dios en Cristo, lo cual significa «que el kérygma es inseparable de la parádoxis que aporta los datos necesarios para la inteligibilidad del mensaje proclamado» (129). La parénesis cobra su importancia al descubrir la situación actual del oyente que, en contraste con el kérygma, le lleva a una revisión de su propio estilo de vida (Ibid.). Pero despertar la dimensión religiosa con sus elementos intelectuales y emotivos es propio de la profecía que, utilizando acertadamente el kérygma y la didaché, desarrolla al mismo tiempo elementos propios de creatividad y visión (131). El mensaje una vez expresado es mantenido y vivido en la *Koinonía*: la comunidad era al mismo tiempo instrumento de evangelización y mensaje, y tiene la constante obligación de responder al Evangelio de Cristo «de forma que sea más verdaderamente su Cuerpo, una extensión de su encarnación e instrumento de su ministerio de reconciliación» (Ibid.).

La obra de McDonald representa una síntesis bien documentada de estudios en torno al Nuevo Testamento. Aunque a veces en puntos concretos el autor opta por soluciones no del todo acertadas a nuestro juicio, sin embargo en su conjunto puede considerarse una aportación valiosa en orden a comprender la articulación y la estructura del mensaje cristiano, poniendo en relación de modo coherente las diversas formas de comunicación a través de las que ha surgido y se ha transmitido tal mensaje en el Nuevo Testamento. Bajo estas formas de comunicación, especialmente en la profecía y la parádoxis, se descubre el misterio de la revelación divina que se expresa en lenguaje y formas humanas sin dejar de ser trascendente. La importancia de los conceptos de Kérygma y Didaché aparecen en todo su relieve al ponerlos en mutua relación y al integrarlos en las formas de comunicación que aparecen normalmente en el Nuevo Testamento. El punto más débil del desarrollo y conclusión del libro a este respecto

sigue siendo, a nuestro juicio, la falta de apreciación sobre la cualidad de quienes comunican el mensaje bajo tales formas, especialmente de los Doce y del mismo San Pablo.

GONZALO ARANDA

Giorgio OTRANTO, *Esegesi Biblica e Storia in Giustino (Dial. 63-84)*, Bari, Università di Bari (Quaderni di «Vetera Christianorum» 14), 1979, 281 páginas, 16 × 23.

Se trata de una obra en la que su autor tiene como objetivo reivindicar para Justino mártir el lugar que le corresponde entre los escritores cristianos del siglo II d.C. En efecto, durante los últimos tiempos se han alzado voces que ponen en duda la capacidad literaria del apologista. Por ello, el prof. Otranto se propone como meta de su investigación sacar a la luz la lógica y los procedimientos formales de Justino, a fin de conocer mejor su doctrina. La exégesis del apologista y el papel que ésta desempeña en la historia del pensamiento cristiano son los aspectos que preocupan fundamentalmente al autor.

Siete partes articulan el presente volumen, juntamente a una extensa bibliografía sobre el cristiano de Naplusa y los correspondientes Índices escriturísticos, de las citas de Justino, onomástico y materias. La primera parte descubre el plan general del *Diálogo* del Apologista con el judío Trifón. Como el mismo autor manifiesta, esta parte pretende ser únicamente de ambientación e introducción a la lectura de los capítulos 63-84 del *Diálogo*. Así, se ponen de manifiesto: el género dialógico en las relaciones entre judíos y cristianos, la presentación de los personajes protagonistas de la polémica, el itinerario espiritual de Justino, el tema de la cuestión disputada, etc.

Los capítulos 63-65 de la controversia del siglo II, que son los más densos de toda la obra del Apologista, son objeto de estudio doctrinal y teológico en la segunda parte del libro que reseñamos. El autor fija en estas páginas algunos de los principios exegeticos y de la concepción de Justino sobre la Escritura sagrada. La reflexión del prof. de la Universidad de Bari se detiene en algunos textos del Antiguo Testamento, aducidos por el antiguo autor cristiano para demostrar el nacimiento virginal de Jesucristo: *Is* 53, 8b; *Gén* 49, 11c-d; *Ps* 109, 3c; *Ps* 44, (2), 7-13a. Todas estas citas evidencian que la exégesis del Apologista se encuentra influida por la cultura asiática, que también los utiliza en ese mismo sentido, aunque no siempre de forma homogénea. Igualmente se estudian en esta segunda parte otros pasajes relativos a la adoración de Cristo y a la salvación de los judíos (*Ps* 98 y 71), y a la gloria del Mesías (*Ps* 18, 2-7; 23; 109, 3, 7; *Is* 42, 8). Todos esos lugares veterotestamentarios sirven al naplusense para manifestar su concepción unitaria de la Biblia, y de la salvación obrada por Cristo. Otro aspecto, no menos importante, está presente en la mente del Apologista: la salvación del pueblo judío está subordinada al reconocimiento y adoración del Mesías.

Una fuerte polémica entre los cristianos y los judíos de lengua latina fue la traducción del término «*halmah*» de Is 7,14. Esta es también la discusión, entre Justino y Trifón, que ocupa las primeras páginas de la tercera parte estudiada por Otranto. Para Justino, según el autor, no existe posibilidad alguna de que el pasaje de Isaías pueda aplicarse a otra persona que no sea Cristo mismo. En cambio, Trifón referirá la profecía al rey Acáz de Judea. Las posiciones de ambos interlocutores son un fiel reflejo de las concepciones cristiana y hebrea, respectivamente, que tenían lugar sobre el pasaje citado en el siglo II después de Cristo. Sin duda, los capítulos 66-70 del *Diálogo* señalan la cúspide de mayor tensión entre Justino y Trifón. El autor es consciente de la polémica desatada y lo resalta de forma encomiable. Además, es puesto de manifiesto el procedimiento de ambos polemistas: Trifón se siente incapaz de refutar a Justino con argumentaciones bíblicas y tiene que recurrir a autoridades profanas; el protagonista cristiano, sin embargo, es un experto no sólo en citas bíblicas, sino también en esa otra clase de literatura con la que su contrincente pretende argumentar.

La cuarta parte del libro lleva por título *Le mutilazioni scritturistiche* (*Dial.* 71-74), con la que el autor enmarca una cuestión totalmente novedosa en las relaciones entre Justino y Trifón: el reduccionismo de la Biblia que han realizado las traducciones realizadas por los hebreos. Para el prof. Otranto, los capítulos que aquí se estudian son los que manifiestan a Justino como un perfecto conocedor de la exégesis bíblica. El Apologista acusa a los «*didáscalo*i» hebreos de haber falsificado las Sagradas Escrituras. Su reproche es delicado, pero no por ello menos claro: la falsificación de la Biblia se produce por dos vías: la pagana, mediante sus mitos, y la hebrea, por sus reduccionismos. La conclusión antimitológica es expuesta por el autor cristiano en el capítulo 71 del *Diálogo*, y los textos que aduce para evidenciar la mutilación judía de la Escritura santa son: el *Pseudo-Esdras*, Jer 11, 19, el *Pseudo-Jeremías* y el Ps 95, 10. Estos lugares bíblicos preanuncian la crucifixión, pasión y muerte del Señor; la tercera profecía la «*catábasis*» de Cristo; y la cuarta y última se refiere al anuncio del Reino. El autor expone las razones que pudieron motivar la creencia del polemista cristiano sobre la autenticidad de los cuatro pasajes citados.

En la quinta parte se examina el problema de la laguna del capítulo 74 del *Diálogo*, y la inclusión en ella del fragmento descubierto en el año 1941 por G. Mercati en el códice *Vaticano gr 744*. El prof. de Bari se hace eco de las hipótesis expuestas en el Stephanus, y las defendidas por Otto, Maran, Archambault, Prigent y Danielou, quienes no se ponen de acuerdo en la extensión de la mencionada laguna. También hace una breve síntesis de las muchas investigaciones que han estudiado el fragmento de Mercati. El autor concluye que la laguna observada en el *Diálogo* no puede ser muy extensa, pues el contenido del *Vaticano gr 744* hace referencia a Deut 31, 16-18, que es precisamente con la cita veterotestamentaria con que Justino reemprende su discurso.

El análisis de los capítulos 75-78 del *Diál.*, acerca del nacimiento virginal de Cristo y su demostración por parte de Justino, constituye el contenido de la siguiente parte del libro de Otranto. El autor muestra cómo Justino aborda la interpretación de la profecía de Isaías de forma gradual.

En primer lugar, para superar la incredulidad de los judíos, el Apologista confiesa que de igual manera que Dios se manifestó a los patriarcas de múltiples maneras, también fue posible que se apareciera como hombre, encarnándose en el seno de la Virgen. El tema volverá a ser objeto de reflexión del naplusense en el capítulo 84 de la misma obra.

La séptima y última parte del libro que recensionamos tiene como objeto de examen los capítulos 79-84. Diversos temas son atendidos por el prof. Otranto: los ángeles buenos y los ángeles malos, el milenarismo, las corrientes del pensamiento judío durante el siglo II, la presencia de los herejes en la comunidad cristiana, etc. El autor se refiere a ellos en la medida que la reflexión de Justino da pie. Son muchos, en efecto, y con no pocas dificultades intrínsecas para ser tratados conjuntamente en breves páginas. Pero Otranto, como profesor universitario bien experimentado, hace alarde de sus cualidades de síntesis, y en breves trazos presenta las principales investigaciones sobre dichos temas, resumiendo su doctrina de forma excelente.

El libro acaba exponiendo una serie de conclusiones, agrupadas en cinco puntos: La exégesis de Justino es fundamentalmente cristocéntrica. Los textos bíblicos constituyen el argumento más importante de la metodología del polemista cristiano. Su originalidad consiste en valorar la componente humana de la persona de Jesucristo, por ello Justino se detiene a examinar las divergencias entre la cristología veterotestamentaria y la mitología pagana. Es un problema, que todavía no ha encontrado la solución acertada, saber si el *Diál.* es una ficción literaria o responde a una discusión real; lo verdaderamente cierto es que retrata una situación de hecho sobre las interpretaciones judía y cristiana del Antiguo Testamento y sobre la figura histórica de Jesús. La obra de Justino posee dos cualidades innegables: la primera se refiere al conocimiento del judaísmo del siglo segundo de nuestra era; la otra virtud que encierra el *Diál.* la constituye el deseo que Justino manifiesta por convertir a su interlocutor judío, mostrando así el celo y fervor apostólico de un cristiano de los primeros tiempos de la Iglesia.

Pensamos nosotros que el mejor elogio que podría hacerse de la obra reseñada del prof. Otranto es manifestar el perfecto conocimiento que el autor posee de la doctrina del Apologista cristiano. Esta observación es detectada en cada una de las páginas que integran el presente libro. Y no quisiéramos poner punto final a estas líneas sin señalar otra característica que nos parece igualmente importante: el lenguaje que se utiliza es tan esmerado y estudiado, que da la impresión de que se está leyendo al mismo san Justino; el autor, como buen científico, ha sabido desaparecer, a fin de que la luz del Apologista brille en todo su esplendor. En verdad, la presente obra del prof. de Bari puede servir de paradigma no sólo para los que inician sus investigaciones en el campo de la literatura cristiana antigua, sino también por los más avezados en ella, y también para aquellos que dedican sus esfuerzos intelectuales al estudio de la historia de la exégesis, en la que Justino merece un lugar destacado.

Otranto ha cumplido con creces su objetivo primero. En efecto, la capacidad literaria y doctrinal de san Justino queda patente en la presente obra. Únicamente nos resta animar al autor para que en breve tenga-

mos la posibilidad de estudiar los capítulos que aún restan del *Diál.*, y otros aspectos literarios del Apologista cristiano, de los cuales nos consta que el autor es perfecto conocedor.

MARCELO MERINO

Salvador VICASTILLO, *Tertuliano y la muerte del hombre*, Madrid, Fundación Universitaria Española («Tesis», n. 8), 1980, 340 pp., 14,5 × 21.

Se trata de un estudio de la thanatología tertuliana, exhaustivo por lo que a la muerte como tal, es decir, como hecho, se refiere. En un paciente trabajo de análisis, el autor presenta los diversos pasajes en que Tertuliano habla de la muerte. Las numerosas citas son ordenadas conforme a los siguientes capítulos: I. *La mortalidad*; II. *La muerte*; III. *Las causas de la muerte*; IV. *Géneros de muerte*; V. *El desenlace del cuerpo*; VI. *El poder de la muerte*.

Acertadamente señala Vicastillo que Tertuliano no es un *rhetor vacuo*. Y hace notar también que vio en las diversas formas de la gnosis «un esfuerzo doctrinal por disolver el mensaje cristiano en una metafísica dualista (resp. una antropología dualista), de inspiración más o menos platónica» y que se empeñó a fondo en la respuesta (p. 9). Ahora bien, esa respuesta, evidentemente, había de darse con fuerza también en el terreno filosófico. Es justamente desde esta perspectiva —la filosófica— desde donde el autor estudia la thanatología de Tertuliano, buscando así el esquema subyacente a su antropología.

El autor es consciente de que es imposible separar en Tertuliano, a la hora de estudiar su pensamiento sobre la muerte, las cuestiones filosóficas de las cuestiones teológicas. Entre estas cuestiones se encuentran la existencia e inmortalidad del alma y la resurrección. A ellas alude acertadamente y con brevedad: sólo lo necesario para que se entienda la profundidad de la visión tertuliana de la muerte. Efectivamente, dada la concepción unitaria del hombre tan fuerte en Tertuliano, su soteriología ha de entenderse en el marco del subrayado de la salvación del hombre como *salus carnis* tan presente en San Ireneo, y, por tanto, poniendo en primer plano la resurrección de la carne. «Si el sueño es una *dissimulatio presentiae* del alma —comenta Vicastillo—, la muerte es sólo una *absentia*: el alma cesa de comparecer, pero no de existir» (p. 108).

Especial interés revisten las páginas dedicadas a la muerte como mal. Tras citar An. 52,2, donde Tertuliano claramente afirma, en conformidad con la Sagrada Escritura, que la muerte humana tiene origen en el pecado, comenta Vicastillo: «De hecho en ningún texto de la obra tertuliana aparece la expresión *mors naturalis*; a lo sumo se puede encontrar *mors simplex et de naturae lege communis* (Marc. 4,21,9). Este *naturae lex* significa, evidentemente, una ley de la naturaleza (*physis*) humana, sin que por eso sea natural, es decir, se haya originado en el *primordium* con la naturaleza misma; puede ser —y lo es, según él— una ley sobrevenida

después —con la *accidentia* traída por la libertad— y que, tomando la naturaleza en sus comienzos, la ha dejado obligada (condenada) a morir. De donde queda justificada la otra expresión: *mors de naturae reatu* (Mon. 7,3)» (pp. 189-190).

No entra el autor en este tema importante para entender la profundidad del pensamiento de Tertuliano en torno a la existencia del mal y de la muerte en el mundo y para analizar las raíces de su decidida posición frente a los gnósticos. La relación muerte-pecado original, argumenta Vicastillo, es un tema teológico que exige estudio aparte. Por ello se limita a la valiosa anotación que hemos reseñado.

Con más detenimiento trata el asunto desde el punto de vista filosófico, llegando a la conclusión bien probada de que para Tertuliano, precisamente por la claridad con que entiende la unión alma-cuerpo, toda muerte entraña violencia. «Nada importa —comenta Vicastillo— que, en ese trance, el cuerpo no termine mutilado y que el alma, como inmortal, quede siempre viva; la muerte será, a pesar de todo, vida hundida, navegación que zozobra, porque el alma misma —piloto sin la nave del cuerpo— queda impedida para continuar por su cuenta la vida (actividad humana); y esto es violencia evidente, más radical que la de mutilar el cuerpo» (p. 191).

La comparación del pensamiento de Tertuliano con el de los filósofos reviste especial interés, porque a su luz se destacan con exactitud los perfiles de su posición. Así sucede, p. e., en cuanto se refiere a la definición de la muerte, punto en el que claramente se enfrenta a Epicuro. Como es sabido, Epicuro defiende lo que, en lenguaje moderno, se llama la «extraterritorialidad» de la muerte. El raciocinio es un simple sofisma: mientras yo existo no existe mi muerte, y cuando la muerte sobreviene yo dejo de existir; la muerte y yo, por tanto, somos incompatibles y, por eso, no puede afectarme. La moderna filosofía atea —sobre todo la marxista— sabe mucho del recurso a este sofisma consolatorio. Buen ejemplo de ello es Bloch. Tertuliano ya conoció este raciocinio, fue consciente de su gravedad y supo ver los malentendidos en que se apoya: la minusvaloración de la vida y la confusión de la incompatibilidad de vida-muerte con lo que se ha dado en llamar «extraterritorialidad», es decir, la muerte no me afecta, porque *no la siento* cuando estoy muerto.

«La *alternancia* entre vida y muerte —comenta Vicastillo— es una consecuencia de su absoluta *incompatibilidad*: *non magis vitae miscebitur mors quam diei nox* (An. 58,1). La muerte es incompatible con la vida porque es su total negación; al mismo tiempo que se rechazan, las dos están trabadas por esta recíproca oposición (...) *Mors nihil ad nos, ergo vita nihil ad nos. Si enim quo dissolvimur praeter nos, etiam quo compingimur extra nos* (An. 42,2). Con esta reducción *ad absurdum* Tertuliano intenta probar, contra los epicúreos, la importancia existencial de la muerte por la importancia existencial de la vida, y todo esto sobre el supuesto de su inescindible *oposición total*» (p. 307). Es decir, Tertuliano ha sabido llevar la incompatibilidad muerte-vida, base del sofisma epicúreo, a su lugar correcto.

Parece obligado que a ese trabajo siga otro en el que el estudio teoló-

gico complete la visión tertuliana de la vida y la muerte. Quizás en ese estudio sea interesante hacer notar también si su visión de la muerte ha sufrido algún cambio con su paso al montanismo.

LUCAS F. MATEO-SECO

Luigi PADOVESE, *La Cristologia di Aurelio Clemente Prudenzio*, Roma, Università Gregoriana Editrice («Analecta Gregoriana», vol. 219, Sectio B, n. 71), 1980, 238 pp., 16 × 23,5.

Justamente hace notar el autor que los estudios teológicos en torno a Prudencio son llamativamente escasos frente a la abundante producción bibliográfica existente en torno a los aspectos literarios e históricos del insigne poeta cristiano. Este desequilibrio es tanto más notable cuanto que en Prudencio el arte está conscientemente al servicio del canto a la fe y al servicio de la comunidad cristiana.

En el desarrollo del trabajo se ha seguido un criterio analítico y temático. El autor divide su trabajo en los siguientes capítulos: Cristo, Hijo de Dios; El Verbo y el Espíritu Santo; El Verbo en el Antiguo Testamento; La Humanidad de Cristo; El bífisismo de Prudencio; Encarnación y nacimiento de Cristo; La vida pública de Cristo; El descenso de Cristo a los infiernos; La segunda venida de Cristo. Los temas elegidos son, pues, un número importante de los contemplados por la dogmática clásica. En torno a estos puntos, el autor cita exhaustivamente todas las afirmaciones que se encuentran en la obra de Prudencio.

La característica más notable de este trabajo, que en su día fue presentado como tesis doctoral, estriba en la lectura atenta y paciente de toda la obra del poeta hispano y en la presentación ordenada de las afirmaciones de Prudencio en torno a los temas de cristología. Precisamente la abundancia de citas —el autor apoya a pie de página cada una de sus frases— dan al lector la posibilidad de comprobar fácilmente la correspondencia entre Prudencio y la imagen que presenta Padovese. Y, sobre todo, ponen de relieve, en forma gráfica, la importancia que se concede a la Persona del Redentor en las poesías de Aurelio Clemente.

Con no excesiva frecuencia, el autor muestra los antecedentes de las posiciones teológicas de Prudencio, sobre todo, su dependencia de autores como Ireneo, Ambrosio, Tertuliano, Cipriano, y, en general, lo que denomina teología asiática. Las citas son certeras, y se intuye a través de ellas que es mucho lo que Prudencio debe a la tradición anterior. Se entiende mejor la proporción de alguna de sus afirmaciones. Y se echa de menos un estudio de conjunto sobre la teología contemporánea a Prudencio, en especial, sobre los textos del Magisterio, dado el explícito propósito de fidelidad a este Magisterio por parte de Prudencio. Tras este libro de Padovese, ambos estudios son ahora más asequibles. En efecto, la presentación global del pensamiento cristológico de Prudencio hace más fácil una profundización y un encuadre más detenido de su teología en el contexto teológico de su época.

La elección temática es, en cierto sentido, oportuna, pues contiene temas claves en la cristología del siglo IV/V. La forma en que se ha seguido este esquema y la misma sobriedad de la poesía prudenciana dan como resultado que numerosas páginas del trabajo que venimos comentando aparezcan excesivamente rígidas, más como elenco de citas, como índice temático, que como estudio teológico. A ello contribuye además el que los textos de las obras antiheréticas hayan sido citados mezclados con los himnos o las otras poesías. Una descripción de las herejías en torno a Cristo tal y como las comprende y ataca Prudencio hubieran dado al lector una mayor perspectiva, y al trabajo una mayor fluidez. Y esto viene potenciado por el rechazo que el Autor hace con toda justicia de la hipótesis de H. Leclercq (p. 16). Al dar mayor importancia a los escritos antiheréticos de Prudencio, lo lógico hubiera sido otorgarles un tratamiento diferencial.

El lector se encuentra ante un trabajo concienzudo y honesto sobre un tema importante y sobre el que no se ha escrito suficientemente. Interesante también la bibliografía y los cuidados índices que aduce. Evidentemente, en una obra de esta envergadura, siempre pueden señalarse matices que, según el gusto del lector, podrían haberse expresado de otra forma. Señalemos dos ejemplos.

Al tratar la virginidad de Santa María, comenta: «Così precisa que la pubertà della Vergine é segnata dalla gravidanza ed essa ne avvertì il peso matura per fastidia» (p. 137). El autor se apoya en uno de los más conocidos versos de Prudencio, de exquisita ternura y que evocan el final de la égloga IV de Virgilio. Dice así el texto: «Sentisne, virgo nobilis, / matura per fastidia / pudoris infactum decus / honore partus crescere?» (C. 53-56). En forma bellísima Prudencio contempla a la Virgen, madura ya por los nueve meses de gravidez, creciendo en el honor de su virginidad precisamente a través del parto. La interrogación con que la interpela —sentisne?— es figura literaria y no indica que Prudencio plantee la cuestión de si la Virgen siente o no siente crecer la virginidad con el honor del parto.

Algo parecido puede decirse del comentario de Padovese a la interpretación prudenciana de la negación de Pedro, concretamente, del contenido de los versos 57-60 del C. 1: «Flevit negator denique / ex ore prolapsum nefas / cum mens maneret innocens / animusque servaret fidem». «Per usare un'espressione tecnica —comenta Padovese— potremmo dire che il peccato dell'apostolo fu *materiale*, non *formale*» (p. 182). Y en prueba de este aserto, aduce el contexto y numerosas citas de Padres que intentan restar gravedad al pecado del Apóstol. Podría haber considerado este problema también desde otro ángulo que, al menos, dejaría esta primera interpretación como dudosa. El problema está en cómo se ha de entender que la «mente» permanece «inocente» y el «ánimo guarda la fe» mientras la boca pronuncia la infamia. En los versos anteriores Prudencio habla de que existe un verdadero pecado —«fit namque peccatum prius» (v. 53), «finemque peccandi ferat» (v. 56)—, y existen también otros textos de Padres a cuya luz los versos de Prudencio adquieren una nueva perspectiva. «In illa negatione —comenta San Agustín— intus veritatem tenebat, et foris mendacium proferebat» (*Contra mendacium*, 13 PL 40, 526), de

donde se deduce que el significado de «mens innocens» puede entenderse a la luz del verso siguiente: el ánimo guardó fe. Es decir, el pecado de Pedro fue una negación, una cobardía, una mentira, pero internamente seguía creyendo. En apoyo de esta exégesis está también San Ambrosio.

Como he señalado, se trata de matices totalmente opinables y que el lector detecta fácilmente dadas las constantes citas de Prudencio que aduce Padovese. De pensarse en posteriores ediciones pediríamos al Autor que en los textos citados de Prudencio se anote la conveniente separación de versos.

LUCAS F. MATEO-SECO

J. N. D. KELLY, *Primitivos Credos Cristianos*, traducción de Severiano TALAVERO TOVAR, del original inglés, Salamanca, Ed. Secretariado Trinitario, 1980, 527 pp., 14 × 21.

Durante lo que va del presente siglo se vienen multiplicando en no pequeño número los trabajos científicos sobre el Símbolo de la fe cristiana. Ello señala el interés, cada vez mayor, que muestran los investigadores a esta especialidad de la teología. Precisamente, el prof. Kelly es uno de los estudiosos que más trabajos ha presentado al respecto, y el libro que en estas líneas presentamos es, sin duda, una de sus mejores contribuciones a la teología del cristianismo primitivo. Se trata de la recopilación sistematizada de todas aquellas autorizadas opiniones, y diseminadas en las más distintas publicaciones, sobre el origen, contenido, transmisión e influencia doctrinal de los «credos», que la Iglesia primitiva ha promulgado, como exponentes de su identidad.

El volumen se articula en trece capítulos bien definidos y elaborados metodológicamente, según la concepción cronológica. La primera división que el autor hace, se detiene en presentar, con un minucioso examen de textos, los primeros credos o fragmentos de credos neotestamentarios. El profesor anglicano Kelly escribe que «ni una probabilidad general, ni la evidencia de los documentos da pie alguno para suponer que en los tiempos del Nuevo Testamento existieran credos estereotipados, de texto intocable, tales como fueron corrientes después» (p. 21). Sin embargo, el autor no participa totalmente de la teoría de Harnack, y otros, que, como es sabido, propugnan la tesis de que «credos», en el sentido propio del término, no aparecieron hasta mediados del siglo II después de Cristo. Kelly prueba con argumentos sólidos el hecho de que la Iglesia, durante la época apostólica, tuvo un «credo», en el sentido amplio del término, es decir, un cuerpo doctrinal reconocido. Así lo manifiestan —dirá el antiguo profesor de Oxford— los distintos fragmentos de fórmulas de fe neotestamentarias.

Credos y bautismo, que es el título del capítulo segundo, se detiene a examinar las diversas ocasiones y circunstancias eclesiales que contribuyeron a expresar los principales artículos de la fe cristiana. La finalidad presente del autor es determinar, pues, el ambiente que dio origen a las

declaraciones públicas de dicha fe, y «los motivos que empujaron a los cristianos a formularlas» (p. 47). Kelly recoge la tesis de H. Lietzman, sobre la raíz bautismal de los credos, e introduce la no pequeña diferencia entre el origen de las fórmulas de fe y el modo de su transmisión. Es teoría comunmente aceptada la relación entre credos y bautismo, pero nuestro autor no ve, precisamente en los años primeros del cristianismo, que dicha relación sea tan evidente como parecen demostrar otros estudiosos; Kelly piensa que las raíces de los credos «hay que situarlas no tanto en la iniciación sacramental del cristiano para entrar en la Iglesia, sino más bien en la preparación catequética que la precedía» (p. 69). Pensamos que estas últimas palabras del profesor inglés señalan una diferencia entre la preparación del bautismo y la ceremonia de su recepción; pero, sinceramente, entendemos que no se puede señalar un límite tan marcado, si no queremos ser tildados de anacrónicos, como el señalado por el autor. Cierran el capítulo unas páginas dedicadas al estudio histórico del término «símbolo», que llegaría a convertirse en la designación normal de la confesión o declaración de las distintas fórmulas de fe.

En el capítulo tercero del volumen, el autor se propone examinar la evolución de las fórmulas de fe en el período comprendido desde finales del siglo I hasta mediados del III. Las densas páginas de la presente división abordan, entre otros, los siguientes puntos: la fecha y modos concretos en que comenzaron a aparecer resúmenes oficiales de fe, el desarrollo concreto de las profesiones bautismales y en relación con otras clases de credos, la medida en que influyeron factores externos en el contenido de los credos primitivos, las relaciones entre «regla de fe» y credo, etc. Las fuentes estudiadas fundamentalmente por Kelly se hallan en los escritos de los Padres Apostólicos y Apologistas, tanto de Oriente como de Occidente. Ciertamente es muy grande y proliza la panorámica que nos ofrece el presente capítulo, no sólo por el contenido tan impreciso que a veces se encierra en los documentos estudiados por el profesor de Oxford, sino por la multitud de cuestiones plateadas. No obstante, se pueden sacar algunas conclusiones de estas páginas: durante los siglos II y III son abundantes los credos existentes, en el sentido amplio del término; existían, básicamente, tres tipos de fórmulas: las trinitarias, las bimembres y las cristológicas; los diferentes tipos de profesiones se combinan mutuamente de mil maneras; la terminología de las distintas fórmulas está ya más o menos fijada; pero, finalmente, no se puede afirmar que durante esta época existan credos en el sentido estricto del término.

La finalidad del cuarto capítulo es la de examinar el documento que se ha identificado como el antiguo credo bautismal en la Iglesia de Roma, investigar los argumentos que lo avalan y ofrecer una panorámica de su historia. Efectivamente, Kelly estudia las aportaciones documentales de Rufino de Aquileya y de Marcelo, el obispo capadocio de Ancira; igualmente, pone de relieve las semejanzas y diferencias de los textos transmitidos por Tertuliano y san Hipólito. Recogiendo los elementos válidos de las teorías de B. Capelle, K. Holl, A. von Harnack, H. Lietzman y J. Lebreton, el profesor anglicano aventura como fecha probable de composición del credo romano mediados del siglo II, enlazando con la fe y práctica de la Iglesia del siglo I.

En el capítulo quinto, el Autor va desgranando, artículo por artículo, *La doctrina del antiguo credo romano*. Estas páginas demuestran cómo el credo romano no era más que un compendio de teología popular, concretando en cada una de sus cláusulas la fe de la Iglesia primitiva. De forma sencilla, Kelly expone la idea original de cada uno de los artículos, en el tiempo y ambiente en que fueron compuestos. Destaca, por la extensión que el Autor les dedica, las cláusulas «del Espíritu Santo y de la Virgen María», pertenecientes al artículos cristológico. Una mínima advertencia material quisiéramos hacer en este capítulo: hemos echado en falta la nota 87 de la página 185.

A continuación, se pasa a recordar los *Credos occidentales y orientales* más importantes, distintos del romano o derivados de él. La cronología corresponde a los siglos III-VI. Después de exponer algunos credos occidentales y orientales, Kelly recuerda, una vez más, las hipótesis más importantes que los investigadores han promovido al objeto de intentar establecer alguna relación entre los credos orientales. Para el Autor, está claro que «coexisten formularios de distinto tipo en amigable competencia, sin que ninguno de ellos tuviera el monopolio» (p. 245).

Los capítulos siguientes, o sea, el séptimo y octavo del libro, tienen como objeto de reflexión el credo del primer concilio ecuménico. En el primero de estos capítulos, el autor estudia el origen remoto y próximo del credo promulgado en Nicea el año 325, las vicisitudes en la transmisión del texto, y la consideración que de este credo se tuvo como criterio para medir y certificar la ortodoxia doctrinal de obispos y teólogos. El contenido doctrinal de la fórmula de fe nicena es objeto de estudio detallado en el capítulo que sigue. Recibe especial tratamiento, por parte del autor, el término *homooúsion*. Finalmente, el profesor de Oxford intenta conciliar las diversas posturas de los distintos autores, acerca del silencio en que, poco después del año 325, quedó sumido el credo niceno durante, más o menos, una generación completa.

Sigue una exposición sobre *La época de los credos sinodales*. De manera sucinta, el autor se ocupa de las más importantes asambleas de obispos que redactaron y publicaron fórmulas de fe. En este capítulo se rememoran las fórmulas de los distintos concilios o sínodos que tuvieron lugar en Antioquía, Sardes, Sirmio, Seleucia, etc. La panorámica presentada por el Autor es demasiado amplia como para ser delineada con sus concretos pormenores; de ahí, que únicamente sean presentados los trazos más generales por los que atravesó la fe promulgada en Nicea.

Al igual que hizo con la fórmula de fe del concilio ecuménico primero, Kelly también dedica dos capítulos a la promulgada por el concilio de Constantinopla, celebrado en el año 381. La fórmula constantinopolitana es presentada de forma material (texto y su transmisión, comparación con la nicena, etc.) en el capítulo décimo del volumen. El origen y composición del texto, junto con su promulgación son objeto de un amplio estudio por parte del autor. En efecto, son abundantes las páginas dedicadas a esos aspectos materiales, pero los muchos puntos oscuros que todavía subyacen al respecto, así lo exigen. Pero, porque son abundantes las complejidades, quisiéramos reparar en que no es bueno añadir otras sin necesidad; nos estamos refiriendo a una frase que puede leerse en la

p. 358: «...y en el quinto concilio ecuménico (también de Constantinopla) del año 553, parece que ya se da por probado que C (constantinopolitano primero) es igual a N (símbolo niceno) *corregido y aumentado*». A decir verdad, pensamos que la lectura detenida de las actas de dicho concilio (cfr. Mansi, *Sanctorum conciliorum...*, vol. 9, pág. 179) no podrá corroborar el adjetivo *corregido*, que aquí se utiliza. Ni material ni formalmente puede sostenerse tal calificativo. En último lugar, el autor presenta la doctrina e historia del símbolo constantinopolitano, haciendo referencia explícita a las doctrinas heréticas que fueron combatidas, tanto cristológicas como pneumatológicas, y el uso bautismal y eucarístico de que fue objeto la fórmula del segundo concilio ecuménico. Cierra el capítulo undécimo del libro una extensa digresión histórico-doctrinal de la inserción del «Filioque» del artículo tercero del Credo.

Junto con el credo constantinopolitano, la profesión más importante de fe es el llamado Credo de los Apóstoles. Precisamente, esta última fórmula es la que preocupa, en los dos últimos capítulos del presente volumen, al investigador inglés. En efecto, el capítulo duodécimo está dedicado al estudio del *textus receptus* del credo apostólico, con las semejanzas y diferencias que guarda respecto al antiguo credo romano. En el capítulo siguiente y último del libro, Kelly aborda la complicada y difícil cuestión del origen del credo apostólico; la pronta aparición del credo en los escritores antiguos y las múltiples variantes entre unos textos y otros forman la base con la que el profesor de Oxford emprende la tarea de determinar dónde nació el *textus receptus* del Credo de los Apóstoles. Después de poner en duda, aunque no excluye la posibilidad, el origen romano del Credo, según las teorías de Hahn y Burn, expone las razones que a otros investigadores les ha llevado a rechazar ese origen romano. Por último, el autor se inclina a pensar, y no le faltan argumentos, que la cuna del *textus receptus* hay que buscarla en el sur de las Galias; sin embargo, tal hipótesis encierra todavía muchos puntos oscuros al respecto.

Un *Índice de Autores y Materias* cierra las páginas del volumen. Se trata, como ya hemos indicado, de una investigación que recopila la mayor parte de los estudios de los últimos años sobre las fórmulas de fe más antiguas. Sin duda, la organización y distribución del abundante material con que ha contado el profesor Kelly es digna de encomio. Su capacidad de síntesis y metodológica exposición convierten al presente volumen en un instrumento de trabajo imprescindible para todo aquel que desee un acercamiento fructuoso de la historia y doctrina de los primeros siglos de la teología cristiana.

De otra parte, es verdad que se detecta por parte del autor un cierto distanciamiento de la Iglesia romana, sobre todo cuando se tratan cuestiones relacionadas con la fórmula nicena y con el origen del Credo apostólico, pero en nada empañan la labor investigadora del profesor Kelly. Hubiera sido más cierto confrontar determinados personajes eclesiásticos de específicos lugares con otros de distintas áreas geográficas, que enfrentar las Iglesias mismas en que dichas figuras se hallaban insertados.

Por lo que a la traducción castellana se refiere hemos de advertir algunos fallos tipográficos, que en variados lugares —ya hemos señalado algunos— pueden dar pie al equívoco; un ejemplo, al respecto, puede verse

en la página 128, donde se da la fecha del 430 como año de celebración del sínodo romano, en vez del 340. No obstante, a pesar de estos deslices, fácilmente corregibles para próximas ediciones hemos de confesar nuestra felicitación por el trabajo aquí ofrecido.

MARCELO MERINO

SANT'AGOSTINO, *Natura e grazia*. I. *Il Castigo e il perdono dei peccati ed il battesimo dei bambini*. *Lo Spirito e la lettera*. *La Natura e la Grazia*. *La perfezione della giustizia dell'uomo*, intr. gen., introd. particolari e note di A. TRAPÈ, trad. I. Volpi, Roma, Città Nuova ed. («Opere di Sant'Agostino», n. XVII/1), 1981, pp. 570 + CCXV, 17 × 23,5; II. *Gli Atti di Pelagio*. *La grazia di Cristo e il peccato originale*. *L'anima e la sua origine*, introd. e note di A. TRAPÈ, trad. I. Volpi, indici F. MONTEVERDE e I. VOLPI; en apéndice: *Frammenti riuniti di opere pelagiane*, Roma, Città Nuova ed. («Opere di Sant'Agostino» n. XVII/2), 1981, pp. 702, 17 × 23,5; *Matrimonio e Virginità*. *La dignità del Matrimonio*. *La santa Virginità*. *La dignità dello stato vedovile*. *I connubi adulterini*. *La continenza*. *Le nozze e la concupiscenza*, intr. gen. de A. TRAPÈ, intr. traduz. e note di M. PALMIERI, V. TARULLI, N. CIPRIANI; indici F. MONTEVERDE, Roma, Città Nuova ed. («Opere di Sant'Agostino», n. VII/1), 1978, pp. 514 + CVI, 17 × 23,5.

Vale realmente la pena señalar la gran obra, que va rápidamente progresando, llevada a cabo por el benemérito profesor A. Trapè del Instituto patristico *Augustinianum*. Este infatigable y profundo estudioso nos ha proporcionado en estos últimos diez años las espléndidas ediciones bilingües de las *Confesiones*, del *De Trinitate*, y del *De Civitate Dei*, es decir de lo fundamental del pensamiento agustiniano. Más recientemente, y de acuerdo con el plan global de publicación, el mismo Prof. Trapè ha alentado, promovido y presentado los volúmenes de la colección relativos al Matrimonio y la Virginidad (vol. VII/1), y a la controversia con los pelagianos (vols. XVII/1 y 2). No nos vamos a detener en la traducción, que es excelente, ni en la presentación sumamente esmerada y rigurosa (títulos laterales, índices, impresión nitidísima) por ser cualidades de sobra conocidas por los lectores de esta primorosa *Opera Omnia* del Doctor de Hipona, que bien se puede llamar modélica. Nos interesa, en cambio, detenernos en las *introducciones* generales y particulares a las obras agustinianas, porque entendemos que están relacionadas entre sí y constituyen un bloque de notable consistencia especulativa, que circunscribe y define un tema apasionante: la relación entre lo natural y lo sobrenatural.

Hemos tenido ya ocasión de explicar en estas páginas las ideas que el prof. Trapè ha defendido y defiende con noble pasión intelectual (cfr. recensión a *Sant'Agostino*. *L'uomo*. *Il pastore*. *Il mistico*, en *Scr. Theol.* 10 (1978) 721). Las hemos encontrado de nuevo, sistematizadas y expuestas con lucidez, en el primer volumen de *Natura e Grazia*, pp. IX-XVI: *questioni preliminari*. Se trata de la interpretación global del pensamiento

agustiniano, a través de la óptica (seguimos los párrafos de Trapè) pelagiana, semipelagiana, predestinacionista, luterana, bayana, jansenista y «neopelagiana». El recorrido histórico desemboca en la época contemporánea, cuando, a partir de Turmel (*Histoires des dogmes*), se ha querido achacar a S. Agustín la persistencia de un fondo cultural dualista y maniqueo que, poco a poco, habría sido contagiado al catolicismo ortodoxo y habría producido una doctrina pesimista, negativa, rígida y excesivamente preocupada por el pecado y la concupiscencia. De aquí la definición de «neopelagianismo» dada por Trapè a las obras de Brown, Beatrice, Rottmanner, Greshake, etc. (cfr. p. XV, nn. de 36 a 40). La cosa no es nueva, al contrario. Ya en el ámbito del protestantismo liberal (¿vale la pena recordar al omnipresente Harnack?) se quiso «desmitificar» la conversión de San Agustín, afirmando que su conversión en Casiciago fue puramente filosófica, del escepticismo al neoplatonismo, y que su conversión religiosa no fue sino una *fictio allegorica* porque se produjo sólo unos veinte años después. Pero, nótese bien, esta acusación, apoyada en su momento por Alfarc y recientemente presentada de nuevo —con matices— por Bongioanni, iba en sentido exactamente contrario: a San Agustín se le acusaba de haber sido el vehículo de la helenización del mensaje cristiano. Ya entonces Portalié, Boyer, Pinchere, Pellegrino y, finalmente, Solignac hicieron ver la inconsistencia de esta opinión. Con un movimiento pendular, algunos estudiosos lanzaron entonces la acusación contraria: Agustín nunca dejó de ser maniqueo. También tienen su corifeo relativamente reciente: E. Buonaiuti, para no citar a A. Adam y A. Allgeier. Pero esta segunda acusación es tan antigua, nada menos, como el pelagianismo, pues quien la hizo circular fue aquel Julián de Eclana que no dudó en recurrir a la calumnia con tal de hacer prevalecer su opinión. Trapè sale precisamente al paso de esta hermenéutica del pensamiento agustiniano, señalando el punto, que nos parece certero, de la controversia. Lo que está en discusión no es el pensamiento agustiniano; lo que se quiere poner en duda es la doctrina católica. Los pelagianos afirmaban que querían defender la bondad de cinco cosas: de la creación, del matrimonio, del libre albedrío, de la santificación y de la ley. En realidad soslayaban el problema del mal en el mundo y la necesidad de la redención. De aquí la acusación a Agustín de maniqueísmo (p. XI, n. 9), porque confundían necesidad de la redención con dualismo.

Trapè desmonta magistralmente esta acusación y las falsas interpretaciones de San Agustín (Lutero, Bayo, Jansenio) en su amplia introducción. Esta se divide en tres partes: la primera introductoria; la segunda histórica, para reconstruir la historia de la herejía; la tercera sistemática. Trapè centra en primer lugar los criterios para poder entender el pensamiento agustiniano: se trata de no atribuir al Santo Doctor ni más ni menos de lo que dijo realmente. Por otro lado, es importante también tener en cuenta cómo actuó San Agustín frente a los pelagianos: el tema es tratado en el capítulo 2 de la primera parte (*El método*) y, como verificación, en el cap. 4 de la segunda (*¿Agustín entendió a Pelagio?*). Para dar una documentación sobre el tema, Trapè ha reunido, en el Apéndice del vol. XVII/2, todos los textos de autores pelagianos que son citados por el obispo de Hipona. La conclusión la expresa el autor con mucha

gracia: «En la controversia pelagiana, como por otro lado en las demás, nuestro Santo tuvo una documentación completísima (...) resulta instintivo hacerse una pregunta que es el reverso de la inicial; uno se pregunta, no si Agustín ha entendido a Pelagio, sino si es posible entender a Pelagio sin la ayuda de Agustín». Porque, aclara Trapè, muchas obras de Pelagio y, en particular, las que más directamente afectaban a la controversia se han perdido. Nosotros ya no las podemos examinar, Agustín, en cambio, las tenía en su poder. Así que el conocimiento que tuvo el obispo de Hipona fue muy superior al nuestro. Y tanto como la documentación, es ejemplar también el método teológico del Santo Doctor: un método que fue «objetivo», es decir que supo distinguir entre las personas y las ideas y procuró antes entender que juzgar; que fue «doctrinal», es decir siempre movido por el deseo de defender la doctrina y no por intereses personales; que fue «esencial», eso es, que se ciñó al nudo fundamental de la cuestión orillando lo accidental; que fue «teológico», en cuanto que procuró partir siempre de la Revelación y someter a ella las conclusiones de la razón; que fue «sintético y global», porque quiso tener en cuenta la totalidad de la Revelación, Tradición y Magisterio, Escritura y Liturgia, Padres y costumbres inmemoriales; que fue, por último, «de lo claro hacia lo oscuro», en el sentido de que se apoyó una y otra vez en lo revelado de modo evidente para después adelantar posibles descripciones de los misterios.

A pesar de tantas pruebas, algunos autores afirman que San Agustín «provocó» la herejía pelagiana, por haber agigantado y deformado las afirmaciones de Pelagio, Celestio y del mismo Julián. El pelagianismo sería un muñeco que sólo existió en la fantasía del obispo de Hipona. Las frases de los pensadores de la escuela de Pelagio admitirían, en este sentido, una interpretación mucho más benigna y, en el fondo, más certera. Trapè señala, y en nuestra opinión con gran oportunidad, lo equivocado que es el querer excusar y «re-bautizar» una herejía. No se trata de hacer un proceso a las intenciones: se puede conceder sin dificultad que la intención de Pelagio y Celestio fuera buena, por lo menos al comienzo de la controversia. Cabe dudar, en cambio, de su rectitud después del Concilio de Cartago del 416 y de la intervención de Inocencio en el mismo año. Mucho más dudosa es, por supuesto, la postura de Julián de Eclana que intervino en el debate después de la *Tractatoria* del papa Zósimo, sucesor de Inocencio, que en el 418 quiso zanjar definitivamente la cuestión doctrinal. Pero no se trata de juzgar a nadie y se puede conceder que Pelagio, Celestio y Julián, aun profundamente equivocados, actuaran de buena fe. La cuestión es otra. Es de tipo dogmático. El pelagianismo encierra un tremendo peligro que es, como dijo el mismo Agustín, *ut evacuetur Crux Christi*: la negación de la necesidad de la redención «en Cristo». Puede ser, admite Trapè, que Agustín haya visto en la doctrina de Pelagio unas consecuencias que Pelagio mismo no había percibido: pero, añade, «esto es intuición teológica, no deformación polémica» (p. LIX). Y en cuanto al último reducto de los neopelagianos, es decir el reproche dirigido al Doctor africano de haber desestimado los elementos valiosos del pensamiento de Pelagio, Trapè hace notar que la doctrina propuesta por San Agustín tiene una profundidad y una envergadura extraordinarias que des-

bordan el marco simplemente polémico. Por otro lado de lo que se trata «no es de establecer si es verdadera la interpretación que Agustín hace del pensamiento de Pelagio, argumento más bien histórico, sino saber si la doctrina que propone contra Pelagio es verdadera; y esto es un tema teológico y, por tanto, de naturaleza muy distinta y de mucha mayor importancia» (*ibid.*).

Al pasar a la exposición de la doctrina de Agustín, Trapè manifiesta en primer lugar su centro absoluto de gravitación: con palabras del Santo se puede afirmar que «si la justicia viene de la naturaleza y de la voluntad: Cristo murió inútilmente (cfr. Gal 2,21)» (p. XXVIII donde en los nn. 2, 3 y 4 se dan abundantes referencias). La tesis de fondo del pelagianismo es, en efecto, para San Agustín la siguiente: la exaltación desmedida del libre albedrío del hombre. El obispo de Hipona precisa: ¿Quién condenará o negará el libre albedrío, si junto con ello se afirma la ayuda de Dios? (p. XLVIII). La tesis pelagiana lleva a cuatro consecuencias: la *impeccantia*, es decir a la afirmación de que el hombre en el presente estado puede evitar siempre el pecado sin la ayuda de la gracia (el *posse non peccari*); que la gracia divina no es necesaria de modo absoluto, sino *ad facilius posse*; que la gracia de Dios se concede según los méritos ya conseguidos; y que el pecado, inclusive el pecado original, no cambia para nada la naturaleza humana, lo que desemboca en la negación: de la muerte como castigo, de la existencia de la concupiscencia como *radix peccati*, de la transmisión del pecado original y de la validez del bautismo de los niños. Frente a estas afirmaciones se articula la doctrina agustiniana como una poderosa y armónica construcción cuyo eje es la salvación que Cristo nos concede. Trapè reparte la extensa materia en cuatro secciones: la doctrina sobre el pecado original, que incluye ocho apartados; la doctrina sobre la justificación; sobre la gracia auxiliante y sobre las relaciones entre naturaleza y gracia. En cada uno de los temas el obispo de Hipona señala el justo medio entre el falso optimismo de los pelagianos, que confían demasiado en las fuerzas del hombre, y el angustioso pesimismo maniqueo, que confunde naturaleza con pecado. De la absoluta necesidad de la Redención en Cristo deriva la visión de la muerte como castigo del pecado y preparación para la resurrección; la noción de concupiscencia como inclinación y ocasión de lucha; el optimismo acerca del Matrimonio y al mismo tiempo la conciencia de que en la generación se transmite el pecado original; la defensa del bautismo de los niños en base a la Tradición y a la conveniencia; la afirmación de nuestra solidaridad con Adán en el pecado y con Cristo en la Redención; en definitiva, todos los elementos que después pasaron a constituir el acervo doctrinal de la Iglesia. Entre todos los apartados, magistralmente expuestos, nos gusta señalar el cap. 8 de la sección primera de la tercera parte (*Rom 5,12 y la doctrina agustiniana del pecado original*, pp. CXXVIII a CXXXII), que nos parece definitivo sobre el tema. Trapè logra demostrar que la doctrina de la transmisión «por propagación» del pecado original se apoya sobre todos los textos escriturísticos paulinos que hablan de la capitalidad de Adán, y, en particular, sobre 1 Cor 15,22 y Eph 2,3, sea cual fuere la validez de la traducción de *ef'ho* por *in quo*.

La seriedad del planteamiento científico de esta edición agustiniana

queda confirmada por los preciosos índices del vol. XVII/2: escriturístico, de autores y analíticos. Este último ocupa nada menos que 170 páginas.

Unas pocas palabras conclusivas sobre el libro del Matrimonio. En la amplia introducción que lo abre (XCIII páginas), a nuestro entender Trapé defiende victoriosamente la antropología y la concepción de la sexualidad humana, que San Agustín difundió y sostuvo, contra la acusación de maniqueísmo oculto lanzada, como bien se sabe, por Noonan, por Janssens, Häring y otros en la época candente de las discusiones sobre el Esquema XIII, en torno a la licitud de los contraceptivos y antes y después de la *Humanae Vitae*. Hay que repetir a este respecto las consideraciones que hemos desarrollado al hablar del neo-pelagianismo. La antropología agustiniana no es el producto de una triste experiencia personal ni una tentativa de «inculturación» del mensaje cristiano. Además, esta pretendida «inculturación» sería para algunos, de tipo gnóstico y dualista y, para otros, con una patente contradicción, de tipo platónico y espiritualista. Y no faltan los que recurren a la tipificación de la peculiar experiencia religiosa del Santo Doctor. La doctrina agustiniana se apoya en la Revelación. En ella hay, sin duda, conclusiones parciales opinables, nadie lo duda. Pero precisamente lo valioso y permanente de su doctrina es la fidelidad a lo revelado. Luego el ataque contra la doctrina agustiniana puede esconder el rechazo de la doctrina de la Iglesia. El mismo Janssens admite que, como él dice, si las doctrinas dualistas han pasado al cristianismo esto se debe a San Agustín. Es una afirmación preciosa y contradictoria al mismo tiempo. Contradictoria porque el cristianismo nunca ha tenido doctrinas dualistas ni antes ni después de San Agustín. Preciosa porque dice indirectamente que la doctrina cristiana y la doctrina agustiniana tienen muchos puntos de contacto.

En definitiva, también en este tema, al exponer las doctrinas sobre el Matrimonio, el Santo Doctor sabe ponerse por encima de las controversias, tanto de la postura pelagiana como de la maniquea, para desarrollar en cambio toda la riqueza encerrada en la Revelación. No desprecia el Matrimonio, ni lo considera, como se ha dicho, un simple *remedium concupiscentiae*; al contrario, lo relaciona con el plan original de Dios y lo pone en paralelo con la virginidad. San Agustín afirma que el matrimonio es un bien, más aún, una suma de bienes (de la fidelidad, la prole y el *bonum sacramenti*), pero no lo considera, sin embargo, igual a la virginidad; ni ignora que el Matrimonio trasmite, junto con la vida, también el pecado original y la concupiscencia. La genialidad del obispo de Hipona consiste en haber considerado el Matrimonio y la virginidad a la luz del plan originario de la creación, por un lado, y de la tensión escatológica del hombre, por otro. Por esto precisamente la virginidad es fundamentalmente *virginitas cordis* y, de modo derivado, *virginitas corporis*.

Entendemos, finalmente, que la lectura de estas obras agustinianas, tan aguda y ricamente anotadas y prologadas, será de gran ayuda para todos los que estudian los temas de la relación entre lo natural y lo sobrenatural y los Sacramentos y la vida cristiana.

CLAUDIO BASEVI

Angelum SANGRINUM, *Speculum et exemplar chresticolarum. Vita Beatissimi Patris Benedicti Monachorum Patriarche Sanctissimi*, Romae, 1587 (edición facsimil, Zamora, 1980), 251 pp., 14,5 × 21.

Debemos la reimpresión facsimil de esta obra a la iniciativa de la comunidad de benedictinas del monasterio de la Ascensión del Señor de Zamora, según nos cuenta el P. Ernesto Zaragoza Pascual en la presentación que hace del presente volumen.

Se trata de una biografía de San Benito de Nursia escrita en verso latino e ilustrada con profusión de grabados de la época.

Nos parece oportuno señalar a este propósito que la biografía de este santo patrón de Europa ha tenido eminentes cultivadores, tanto en el pasado como en tiempos más recientes. Bastará recordar para ellos a San Gregorio Magno, que dedica el libro segundo de sus *Diálogos* a San Benito, que fue sin duda el libro de los *Diálogos* más copiado, impreso y traducido a lo largo de los siglos. De las biografías impresas del santo Abad de Nursia hubo dos profusamente ilustradas. La primera fue patrocinada por los monjes benedictinos de la Congregación de San Benito de Valladolid, e impresa en Roma en 1579. Esta edición estaba compuesta casi exclusivamente de láminas, pues sólo llevaba unos versos anónimos al pie de cada grabado. La segunda se debe al abad y monje de la Congregación Casinense, Dom Angel Sangrino, que publicó por primera vez su obra en Florencia en 1586. De ellas se hizo una segunda impresión en Roma, en la tipografía de Bartolomé Bonfardini, en 1587, y es la que han reproducido las benedictinas de Zamora.

De tiempos más recientes se pueden traer a colación las biografías de Ramón i Arrufat (1929), Schmitz (1948-49), Salvi (1948), Ryeland (1952), Colombás-Sansegundo-Cunill (1968), entre otras.

La obra que comentamos está dividida en cuatro volúmenes (entendiendo por tales unas partes de un libro y no el cuerpo encuadernado de un libro, como ahora se considera en el lenguaje actual), que a su vez se subdividen en argumentos históricos y morales en prosa, que luego se desarrollan en verso, siguiendo muy de cerca la narración de los *Diálogos* de San Gregorio. Siguen después dos oraciones en verso, una por la Congregación Casinense y otra por el autor de la obra. Finalmente, van los índices y el sello o marca del impresor. Las ilustraciones —52 láminas de 14,5 × 11,5 cms.— parece que son obra del dibujante Bernardo Passarus.

La edición anastática reproduce fielmente el ejemplar que se conserva en el monasterio de benedictinas de San Plácido de Madrid. Conviene advertir —como hace notar el P. Zaragoza Pascual— que la numeración de las páginas 168-178 no es correcta, aunque el texto sea íntegro y esté perfectamente ordenado.

Por último, sólo nos resta manifestar nuestros plácemes a la comunidad de benedictinas de Zamora, que ha reimpreso tan bellamente este libro.

DOMINGO RAMOS-LISSÓN

Juan F. RIVERA, *El adopcionismo en España (s. VIII)*, Seminario Conciliar de S. Ildefonso, Toledo, 1980, 159 pp., 15 × 21.

El ilustre canónigo toledano, don Juan Francisco Rivera, nos ofrece en esta obra una apretada síntesis de estudios y trabajos anteriores sobre el adopcionismo en la España del siglo VIII.

Durante los últimos cincuenta años se han dado diversas explicaciones acerca de la génesis y motivaciones de esta herejía hispánica. E. Amann entiende que el nacimiento del adopcionismo se basa en el anacronismo de la teología hispana, que encerrada en sí misma había quedado anticuada y anclada en la terminología arcaica de los antiguos escritores latinos, esforzados por repartir entre las dos naturalezas de Cristo las cualidades y atributos que de El se predicaban. Posteriormente, J. Madoz y A. Michel rectifican un tanto la posición de Amann, en el sentido de considerar exageradas sus afirmaciones sobre el carácter obsoleto de la teología hispana en esa época, antes bien, hay que entender, tanto las profesiones de fe de los Concilios toledanos (VI, XI, XV y XVI), como el desarrollo de la liturgia visigótica, en una línea totalmente diversa, es decir, como muestras positivas de una gran contribución al progreso teológico. Es más, no se puede tachar de atrasada la obra literaria de los teólogos del ciclo isidoriano, que fueron los inspiradores de un verdadero progreso científico en la teología medieval; y en consecuencia, no parece congruente pensar en que esa teología se hubiera envejecido tan rápidamente.

R. D'Abadal y Vinyals sostiene que el origen del adopcionismo hay que buscarlo en la reacción hispano-mozárabe contra la política expansionista de Carlomagno.

Más recientemente W. Heil ha señalado la existencia de una afinidad entre la teología adopcionista y la terminología de la teología nestoriana, que en esa misma época resurgía con fuerza en Siria y Mesopotamia.

Nuestro autor sugiere una hipótesis que parece más congruente con el desarrollo de los acontecimientos históricos. Ya en 1940 en su obra *Elipando de Toledo* había llamado la atención sobre el considerable número de sirios que arribaron a la Península en 740. Ellos fueron quienes pudieron impulsar un movimiento cultural, que nosotros sólo podemos conjeturar, pero que puede dar la clave del pretendido acercamiento entre el mundo nestoriano de Siria y Mesopotamia y el adopcionismo. Con esta aportación oriental los adopcionistas trataron de tender puentes con la religión islámica, ante el desconsolado espectáculo de miles de apostasías a favor del islamismo, recientemente establecido en el suelo ibérico, y buscando un punto de convergencia a través de la filiación de Cristo, puesto que los mahometanos —según enseña el Corán— sostienen que Jesús fue un gran profeta, digno de toda reverencia, hijo de Dios.

La obra que comentamos presenta una breve introducción a la que sigue una relación de fuentes y bibliografía, con su correspondiente tabla de abreviaturas. Después, el autor dedica una primera parte a la historia de la controversia adopcionista, en la que nos ofrece una panorámica de los primeros años de la invasión musulmana en la Península Ibérica. Luego va presentando la acción de los distintos protagonistas de la controversia:

Elipando, Félix de Urgel, Egila, Beato de Liébana, Eterio de Osma, Alcuino de York, Carlomagno y otros personajes de menos relieve. La segunda parte, tiene un carácter más teológico y está consagrada al análisis de la cristología adopcionista, con un buen acopio de citas bíblicas, patristicas y litúrgicas. Como acertadamente afirma el autor, todos los argumentos de razón pueden reducirse —en el caso del adopcionismo— «a la consubstancialidad integral específica de Cristo en cuanto hombre 'secundum humanitatem' con los demás hombres, y al efecto formal primario, que se diría hoy, de la gracia» (p. 147).

En conclusión, cabe manifestar que nos hallamos ante un buen trabajo sobre el adopcionismo hispánico del siglo VIII, en el que la fina sensibilidad del autor ha sabido encontrar las líneas maestras de esta extemporánea herejía en el *background* histórico de la España musulmana, que le sirve de soporte vital.

Nos hubiera gustado encontrar en este trabajo una mayor aportación bibliográfica. En este sentido echamos de menos —aunque sólo se hubiera hecho mención nominal— el extenso artículo de R. Silva, *¿Es posible una filiación adoptiva en Jesucristo?*, publicado en *Compostellanum* durante los años 1961-1963. Por último, digamos que algunas erratas restan algo de brillantez al aspecto tipográfico del presente volumen.

DOMINGO RAMOS-LISSÓN

Inos BIFFI - Costante MARABELLI, *Invito al Medioevo*, Milano, Ed. Jaca Book («Di fronte e attraverso», n. 76), 1982, 126 pp., 15 × 23.

Inos Biffi, profesor de Historia de la Teología Medieval y Moderna en la Facultad de Teología de la Italia Septentrional (Milán), y Costante Marabelli, actualmente investigador del Instituto de Estudios Medievales de la Universidad de Louvain-La-Neuve, han inaugurado, con el libro que ahora reseñamos, una nueva «Biblioteca di Cultura Medievale». Por su contenido, y por su ritmo de ideas, este libro, primero de la nueva colección, parece muy apropiado para iniciar la citada Biblioteca. Pero veamos en primer lugar, antes de pasar al análisis de su contenido, qué se proponen Biffi y Marabelli con esta nueva empresa editorial.

La «Biblioteca di Cultura Medievale» pretende reunir una amplia serie de volúmenes, divididos en tres secciones: en la primera sección se publicarán manuales introductorios a una época medieval, a un personaje medieval de nota, o a un tema monográfico; la segunda sección reunirá textos medievales traducidos y anotados; y la tercera, agrupará obras de conjunto, decantadas ya por el paso de los años, como algunos trabajos de Gilson, Chenu, Leclercq y de otros medievalistas. Este vasto plan editorial acaba de despegar. Es imposible todavía predecir si los editores acertarán en la elección de los títulos y si contarán con el favor del público. Pero la iniciativa es bella y tiene, ya desde ahora, todo nuestro apoyo y simpatía.

Después de concebir la idea de esta Biblioteca Medieval, los patroci-

nadores decidieron arrancar con un libro de entrevistas, el que ahora presentamos a nuestros lectores. Biffi y Marabelli se hallaban en Louvain-La-Neuve, participando en un congreso internacional sobre los géneros literarios medievales, cuando cayeron en la cuenta, conversando con tantos medievalistas consagrados, de que podía tener interés contar al público las experiencias científicas de quienes habían dedicado toda su vida a otear el horizonte de los siglos medios. Y de Lovaina pasaron a París, faro intelectual de la Alta y Baja Edad Media; y de allí a Milán, Génova y Roma. Lástima que no se trasladaran también a la Península Ibérica, que tanto tuvo que ver —a través de sus centros de traductores de Toledo y de Burgos— en el resurgimiento teológico-filosófico medieval; que orillaran el mundo británico, de donde brotó la savia que fructificó en el Renacimiento carolingio; y que prescindieran de la investigación alemana. Pero todo no podía ser. Y la obra que ahora tenemos entre manos resulta por sí mismo tan interesante que apenas se notan las ausencias, algunas ciertamente importantes, como las de Antonio García-García, Miguel Cruz Hernández y José Orlandis; Louis Bataillon y Edouard Jeuneau; Albert Zimmermann y Wilhelm Kübel; etcétera. Importa consignar que los editores han completado, con notas a pie de página —notas bibliográficas y aclaratorias— las afirmaciones de los científicos entrevistados.

En el primer capítulo, Fernand Van Steenberghen cuenta la génesis de su vocación de medievalista, despertada de forma «abbastanza curiosa» en 1920. Narra también, con toda la viveza de protagonista, sus relaciones personales con Martin Grabmann, Maurice De Wulf, Aimé Forest y Auguste Pelzer. Describe el espíritu que presidió la fundación y los primeros pasos del «Institut Supérieur de Philosophie», surgido de la cátedra de filosofía tomista creada por el Cardenal Mercier. Y revista las características del «tomismo aperto» lovaniense, que él declara paralelo al que se cultivó en la Universidad Católica de Milán y contrapone al «tomismo estremamente ristretto» de los Ateneos romanos. (Este testimonio resulta muy útil para comprender y valorar la evolución posterior del tomismo en Bélgica e Italia). Refiere también su punto de vista sobre «l'intenzione filosofica di San Tommaso» y el espíritu teológico de San Buenaventura, pero sin volver a polemizar con las tesis de Gilson.

Marie-Dominique Chenu, fundador —con los Padres Lagrange, Gardeil y Mandonnet— de la Facultad de Le Saulchoir (cerca de París), y uno de los iniciadores del método histórico-genético aplicado a la comprensión de la filosofía y teología medievales, recuerda cómo preparó sus famosos libros «Introduction à l'étude de saint Thomas», «La théologie comme science au XIII^e siècle» y «La théologie au XII^e siècle». Muy sugerentes son también sus reflexiones sobre las cuestiones *de vita Christi* en la «Suma Teológica» (III, qq. 27-59): tiene mucha razón cuando se lamenta del olvido en que han caído las consideraciones cristológicas de Santo Tomás sobre los misterios de la vida de Cristo.

Mario Dal Pra ofrece una notabilísima interpretación del platonismo medieval. Su indudable conocimiento de la pre-escolástica, especialmente de Juan Escoto Eriúgena y San Anselmo, le permite aventurar una explicación del hiperrealismo eriugeniano y del argumento ontológico anselmiano, que nos parece válida. Para Dal Pra, el platonismo medieval dio

lugar a una corriente doctrinal en la que el tránsito entre pensamiento y realidad es necesario. A partir de esta nueva óptica analítica, el tema de las «rationes necessariae» presenta una dimensión distinta de la que habitualmente suele hallarse en los manuales de filosofía medieval. Y, asimismo, el argumento ontológico puede ser entendido y criticado como Tomás de Aquino lo entendió y criticó: es decir, contemplando directamente la axiología anselmiana.

Muy instructivo el relato de Sofia Vanni Rovighi, recordando cómo fue introducida en el Medievo por Amato Masnovo, al seguir un curso de éste sobre la unión del alma con el cuerpo (I, q. 76). Queda así patente «il fascino» de la psicología-metafísica de Tomás de Aquino en la resolución del problema central de la antropología del siglo XIII y de todas las épocas. Vanni Rovighi confiesa la desilusión que le había producido la filosofía cartesiana y la luz que la iluminó al descubrir la doctrina tomasiana sobre el alma.

Otros muchos medievalistas son entrevistados por Biffi y Marabelli: Jean Leclercq (inventor de la expresión «teología monástica», y protagonista principal de la polémica que se desató en torno a ella); Roberto Busa (autor del «Index Thomisticus»); Jacques Guy Bougerol (excelente conocedor de la obra bonaventuriana y colaborador de Quaracchi); Alessandro Ghisalberti (discípulo de Efren Bettoni); Robert Bultot (estudioso del «contemptus mundi» medieval y sostenedor de discutidas tesis sobre el espíritu del pensamiento medio); Paul Tombeur (entusiasta de la aplicación de la informática a la historia de la filosofía medieval); y así hasta trece investigadores entrevistados.

En definitiva, un libro ameno que será leído con gusto por todos los medievalistas.

J. I. SARANYANA

Mary BRENNAN, *A Bibliography of Publications in the Field of Eriugenian Studies 1800-1975*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Estratti dagli «Studi Medievali», 1), 1977, 47 pp., 16 × 25.

— *Bibliographical supplement in the Field of Eriugenian Studies*, Dublin, Society for The Promotion of Eriugenian Studies (University College), 1978, 3 fol.; y 1981, 4 fol.

Con una introducción de Werner Beierwaltes (Friburgo en Brisgovia), Mary Brennan, colaboradora del Departamento de Clásicas del University College de Dublín, publicó una serie bibliográfica exhaustiva de estudios sobre Escoto Eriúgena y su época, en la revista «Studi medievali» (3.^a serie, XVIII, 1, 1977). Posteriormente su estudio apareció como tirada aparte. Años después ha puesto al día la bibliografía con dos suplementos, aparecidos, respectivamente, en octubre de 1978 y enero de 1981. Las tres recopilaciones bibliográficas ofrecen un total de 672 títulos, cuidadosamente citados. Los primeros 520 títulos están agrupados en cinco secciones, dentro de cada una de las cuales se sigue el orden alfabético: I. *Bibliography*; II. *Historical Background*; III. *Life*; IV. *Works*; y V. *Thought*. A las cinco secciones se añade un *Addenda*, que abre otra nu-

meración correlativa, que se continúa en los dos suplementos antes referidos. El orden empleado en el Anexo y en los dos suplementos es también el alfabético por autores. Las tres listas añadidas suman 152 referencias bibliográficas.

Este extraordinario esfuerzo desplegado por Miss Brennan, con quien colaboraron al principio los mejores especialistas en la materia (Beierwaltes, Bieler, Jeaneau, Gracia, O'Meara, etc.), ha sido posible merced a la fundación de la «Society for Promotion of Eriugenian Studies» (SPES), que se constituyó a raíz del primer coloquio sobre la filosofía eriugeniana, tenido en Dublín en julio de 1970. La SPES se marcó tres objetivos fundamentales: 1) la edición crítica del *Peryphyseon*, el *De praedestinatione* y la *Versio Ambiguum*; 2) la organización de coloquios sobre el pensamiento eriugeniano (hasta ahora se han llevado a cabo tres: Dublín 1970, Laon 1975 y Freiburg 1979); y 3) la producción de medios auxiliares para la investigación en el campo eriugeniano. La bibliografía que estamos comentando se inscribe en este tercer objetivo de la SPES.

No es necesario advertir, que la consulta de las series bibliográficas de Mary Brennan es muy conveniente para llevar a cabo cualquier investigación —sea teológica, filosófica, de crítica literaria o histórico-cultural— en el ámbito de la Pre-escolástica, es decir, en los siglos IX al XI, ambos inclusive. Pero donde esta consulta se revela como absolutamente imprescindible, es en el campo estrictamente eriugeniano, tanto para el análisis del pensamiento mismo de Juan Escoto, como en el estudio de sus fuentes y de su *Wirkungsgeschichte*.

Hemos observado que en los suplementos se ha introducido una novedad no poco importante: se recoge, de vez en cuando, junto a la obra que se cita, alguna recensión de nota sobre la misma.

En los pocos años de existencia de la SPES, esta sociedad, modesta por el número de afiliados y por los medios con que cuenta, ha ido cumpliendo sus objetivos. La edición crítica del *Periphyseon*, comenzada por Sheldon-Williams, está a punto de culminarse, con la inestimable colaboración de Ludwig Bieler. En 1978 apareció, en la «Continuatio mediaevalis latina» del *Corpus Christianorum*, la edición crítica del *De praedestinatione*. Jeaneau editó críticamente la homilía eriugeniana al prólogo de San Juan (Editions du Cerf, «Sources chrétiennes», 1969). Los coloquios van teniendo lugar (el próximo está anunciado en Montreal, para 1983) y sus actas ven la luz con puntualidad. La *Bibliografía eriugeniana* está al día gracias a los esfuerzos de la Brennan. Hay que decir, por consiguiente, que la SPES es una sociedad modélica, de cuyos trabajos se benefician todos los medievalistas.

J. I. SARANYANA

Adolfo ROBLES SIERRA, *Problemática y enfoques de la Teología Medieval. Historia de las escuelas teológicas*, Valencia, Facultad de Teología «San Vicente Ferrer» («Series Académica», n. 5), 1982, 114 pp., 15 × 23.

El Dr. Robles Sierra O.P., titular de Historia de la Teología en la Facultad de Teología «San Vicente Ferrer» (Valencia), ha publicado sus

notas de clase, «dirigidas primordialmente a ambientar al alumno en el estudio de la teología medieval» (p. 5). En la página 9 de su ensayo publica el programa de su asignatura, dividido en seis grandes temas: «Determinantes que intervienen en los cambios de la Edad Media», «La impronta de la tradición», «El descubrimiento de los textos filosóficos», «Hacia una teología como ciencia. Método científico», «Géneros literarios y métodos de enseñanza», y «Las escuelas teológicas en la Edad Media». Esta guía es, por consiguiente, una ayuda para el estudio de los alumnos, como unos «apuntes» impresos, estructurada en seis capítulos, que son precisamente las seis partes principales del programa.

Una primera característica que conviene señalar, es el tono marcadamente «fundamentalógico» de esta exposición historiográfica: es decir, que el autor explica la Historia de la Teología medieval desde la perspectiva del desarrollo de la Teología como ciencia (discusiones sobre la propia identidad de la disciplina) y el progreso del método teológico. Quedan al margen, o insinuados solamente, las grandes cuestiones dogmáticas y teológico-morales. En este sentido, el estudio de Robles Sierra recuerda mucho la obra de Johannes Beumer, *El método teológico* (BAC, Enciclopedias, Madrid 1977), si bien, y a propio intento, Robles se queda a nivel de puro esquema con poca explicitación expositiva. (Sobre la monografía de Beumer véase la recensión de José Luis Illanes, en «Scripta Theologica», 12, 1980, 962-966).

Otra característica importante de esta guía escolar es la clara opción de su autor por la «Wirkungsgeschichte» como método de investigación (método histórico-genético), lo que justifica las abundantes referencias a las aportaciones de M. D. Chenu, magistral cultivador de esta técnica de investigación en sus años de Le Saulchoir.

Finalmente, conviene destacar su inserción en la cultura valenciana, donde la obra se ha originado, con un largo epígrafe sobre «La escuela de teología en Valencia (siglos XIV-XV)», referido especialmente a los maestros dominicos profesores en La Seo valenciana, como San Vicente Ferrer, que lo fue de 1385 a 1390.

Algunas reiteraciones, quizá innecesarias para el especialista, pueden justificarse por el carácter inmediatamente didáctico de esta publicación.

Aunque ya hemos señalado que Robles Sierra no pretende, ni mucho menos, una obra definitiva, sino sólo un instrumento académico, algunas páginas de su guía nos han parecido de particular interés. Así, por ejemplo, destacamos: el estudio comparativo entre las fuentes, método y objeto de la Teología escolástica y la Teología monástica, si bien no entra en las polémicas que en su día provocó Jean Leclercq (pp. 70-73); la argumentación en favor de la existencia de dos ediciones de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, hipótesis que ha sido confirmada por la reciente edición crítica de Quaracchi (1.^a edición entre 1155-1157; 2.^a edición, totalmente corregida, entre 1157-1158); la exposición del método teológico lombardiano, con la consiguiente discusión en torno a los préstamos agustinianos y hugonianos recibidos por Pedro Lombardo; la breve nota sobre la difusión de las obras teológicas de Boecio, ya en el siglo IX; el análisis de la doctrina bonaventuriana de la Teología como ciencia; etcétera. El autor parece atribuir la *Summa sententiarum* a Hugo de San Víctor, tesis

poco probable: la crítica se inclina más bien por un autor anónimo de la escuela victorina, algo posterior a Hugo, pero anterior a las *Sententiae* de Pedro Lombardo.

Esperamos que estas notas de clase, ahora esquemáticas y con sólo la bibliografía más fundamental, vayan siendo completadas y corregidas, a fin de que pronto podemos contar con una monografía española original sobre las escuelas teológicas medievales. El plan de la obra está ya trazado.

J. I. SARANYANA

Antonio CROCCO (dir.), *Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore. Atti del I Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti*, S. Giovanni in Fiore-Italia, Centro di Studi Gioachimiti, 1980, 582 pp., 17,5 × 24.

Antonio Crocco, profesor de la Universidad de Salerno, presenta, en el volumen que reseñamos, las Actas del I Congreso internacional sobre Joaquín de Fiore (ca. 1130-1202), celebrado en San Juan de Fiore (Calabria), del 19 al 23 de septiembre de 1979. La obra, cuidadísima desde el punto de vista tipográfico, ha reunido colaboraciones de los más destacados especialistas en temas joaquinistas: Francesco Russo, Marjorie Reeves (Oxford), Giovanni Gonnet (Bari), Giovanni Di Napoli (Roma), Henry Mottu (Ginebra), Raoul Manselli (Roma) y el mismo Crocco, además de otros ensayos de indudable interés, debidos a investigadores más jóvenes o a profesionales procedentes de otras áreas de estudio, como la Historia del Arte, la Paleografía y la Lingüística. El editor ha logrado una obra de gran calidad, de la cual ya no podrán prescindir quienes desde ahora se adentren por los intrincados caminos doctrinales que inauguró el Abad calabrés a finales del siglo XII.

Antes de pasar a la descripción de los trabajos que nos han parecido más significativos, permítasenos un apunte de carácter estadístico, al filo de la comunicación de Anna Maria Gabelli. Si hojeamos la *Bibliografia Giochimita*, que publicó Francesco Russo en 1954, comprobamos lo siguiente: Los análisis sobre la obra del Abad florentino fueron bastante raros durante los siglos XV, XVI, XVII y XVIII (Buonaiuti lo achacaba al estricto control —según él— de la Curia romana). De 1845 a 1885 hubo seis estudios italianos y seis alemanes de relieve. A partir de 1885 se abrió un *impasse*, que se cerró en 1924, y desde esa fecha hasta 1940 hubo un renacer de las investigaciones florentinas, correspondiendo las mejores investigaciones otra vez a Italia y Alemania. Después de la Segunda Guerra Mundial se observó un notable retroceso de las publicaciones sobre temas joaquinistas, hasta finales de la década de los setenta, que ha sido testigo de abundantes estudios sobre el Florentino, algunos de gran valor, como el discutible trabajo de Henry Mottu (Neuchâtel-Paris 1977), los dos volúmenes de Henri de Lubac (Paris 1978-1981) y las Actas del congreso joaquinista que ahora presentamos.

Si analizamos atentamente los períodos de mayor auge joaquinita, descubrimos una curiosa ley. Los momentos estelares coinciden: o con el fervor nacionalista italiano y alemán de la segunda mitad del siglo XIX; o con el esplendor revolucionario del nazismo, fascismo y bolchevismo; o, en nuestros días, con los años de desencanto que acompañan a la profunda crisis social y económica que vivimos. Puede concluirse, por consiguiente, que Joaquín de Fiore estaba predestinado —por decirlo así— a ser testigo y acompañante de los momentos de crisis de la modernidad, como en vida fue profeta de unos años de cambios profundos: el difícil tránsito entre el siglo XII y el XIII.

No sería justo atribuir a la pura manipulación hermenéutica toda la responsabilidad de la mitificación que ha sufrido el Abad Joaquín, desde mediados del siglo XIII hasta nuestros días, con fluctuaciones que hemos señalado más arriba. Gerardo da Borgo San Donnino no fue, al publicar su *Introduktorius in Evangelium Aeternum*, un esquizofrénico lector del Abad florense. En las obras de Joaquín debía encontrarse una semilla que, convenientemente abonada por el contexto histórico, daría lugar a esas frondosas síntesis de carácter utópico que renacen periódicamente. Así lo han reconocido los mejores especialistas, como es el caso de Antonio Crocco, que escribe en su ponencia: «Di conseguenza bisogna riconoscere che Gioacchino si è fermato a metà strada nella formulazione e nello svolgimento della sua concezione storico-trinitaria e non ha saputo o voluto esplicitarne tutte le implicanze dottrinali, costruendo in tal modo un sistema storico-escatológico di grande suggestione religiosa, ma in sé non del tutto coerente» (p. 221). Y asimismo se expresa Marjorie Reeves en su colaboración: «Gioacchino da Fiore arrivò più in là di tutti gli altri (se refiere a los medievales que, desde San Agustín, se ocuparon de la Teología de la Historia) (...) ad eccezione di S. Ildegarda, fu l'unico —per quanto ne sapia— a collocare la settima età (en sentido agustiniano) all'interno del tempo» (p. 51).

Toda la justificación y protesta de ortodoxia joaquinita, que tan brillantemente expone Giovanni Di Napoli en su magnífico artículo (pp. 59-150): ortodoxia en el tema trinitario, ortodoxia en la pura atribución de los tres estados a las Personas divinas, y ortodoxia en la intervención del Espíritu Santo en el tercer estado y en la Iglesia intrahistórica, nada obsta a la exactitud de las dos afirmaciones que acabamos de citar de Crocco y de Reeves. Un argumento de crítica externa podrá iluminar cuanto queremos afirmar.

Está fuera de toda duda el sentir católico del Abad Joaquín, que no se apartó nunca de la comunión eclesiástica. Existen, además, fundados motivos para pensar que el *De unitate*, la obra trinitaria condenada en el IV Concilio de Letrán (1215), no era genuinamente joaquinita. Nadie, tampoco, se atrevería a atribuir a Joaquín los desvaríos de Gerardo (1254), que tanto indignaron a Guillermo del Santo Amor. Pero —y esto es lo que queremos subrayar aquí— un testigo de excepción de las polémicas eclesiológicas de mediados del siglo XIII, directamente afectado por esas discusiones en la entraña de su propia profesión religiosa; que conocía directamente las obras del Abad florense y también las de Gerardo, no

perdonó las tesis joaquinitas, aunque las discutió con suma delicadeza. Nos estamos refiriendo a Tomás de Aquino. Precisamente el Angélico y su discusión doctrinal con el joaquinismo ha motivado dos recientes monografías, una de Winfried H. J. Schachten (Münster 1980), y otra del que suscribe esta recensión (Pamplona 1979), y en ambas queda absolutamente probado la importancia que el Aquinatense concedió a las tesis eclesiológicas de Joaquín y cómo salió al paso de ellas con firmeza. Por consiguiente, a pesar de que el Papa Honorio III quiso honrar expresamente al Abad florense con el apelativo de «homo catholicus», sus presupuestos eran realmente inquietantes para una sana teología católica, como puso de manifiesto el Concilio de Arlés (1263).

Francesco Russo, en su trabajo que abre el volumen de Actas, ofrece una cordial semblanza del Abad Joaquín, seguida de una documentadísima historia de la fama de santidad que siguió a la muerte del Florense. Marjorie Reeves analiza, en polémica con Lerner, la originalidad de la Teología de la Historia joaquinita, para concluir abiertamente en favor de la originalidad doctrinal del Florense. Muy curioso e interesante es el estudio de Giovanni Gonnet sobre la actitud del Abad ante los herejes de su época, especialmente los valdenses. No se sabe, concluye, de dónde procedía la información que tuvo Joaquín sobre los pobres de Lyon, a los que condenó en términos parecidos a otros teólogos del siglo XII; pero sí resulta claro que el Abad florense desconoció las tres características principales del movimiento valdense primitivo: la vida apostólica en estricta pobreza; el privilegio de predicación tanto para hombres como para mujeres laicos; y la oposición al ideal monástico clásico de la «*stabilitas vitae*» en favor de una predicación errante entre los más débiles económicamente. Henry Mottu estudia la conocida tesis de que el Florense habría sido el «ancestor» (antecesor) de Vico, Hegel y Croce. Especial importancia concede a la supuesta influencia de Joaquín en Hegel. Su conclusión es terminante: «il faut libérer le joachimisme du carcan de l'hégélialisme» (p. 174). Mottu reconoce que ha llegado a las mismas conclusiones que Henri de Lubac sobre el fondo gnóstico del hegeliismo; pero estima, contra De Lubac, que el origen de ese fondo gnóstico no se debe a influencias del Abad Joaquín (La polémica entre De Lubac y Mottu viene de atrás, cuando el jesuita francés dedicó un amplio artículo en «*Revue de Théologie et de Philosophie*», 1979, a criticar las tesis de la obra de Mottu, publicada en 1977, a la que antes hemos aludido). Antonio Crocco, por último, nos obsequia con un estupendo estudio sobre la génesis y significado de la «edad del Espíritu Santo», tema tan cordialmente joaquinita.

El volumen se complementa, como ya dijimos, con una serie de colaboradores sobre arquitectura florense; la biblioteca —hoy casi desaparecida por completo— de S. Giovanni in Fiore (notable la ponencia de Pietro de Leo, que nos da la transcripción de diecinueve «reliquias» manuscritas florenses); la expresión lingüística de Joaquín en sus obras auténticas; el estudio de algún manuscrito suyo todavía conservado; etc. Como afirmábamos al comienzo de nuestra recensión, esta obra constituye realmente un hito muy importante en la bibliografía joaquinita, que comienza ya a ser abundante.

J. I. SARANYANA

Vicente Angel ALVAREZ PALENZUELA, *El Cisma de Occidente*, Madrid, Ediciones Rialp («Libros de Historia Rialp», 8), 1982, 322 pp., 13 × 20.

Hace unos años el autor de la presente monografía publicó un libro sobre la *Extinción del Cisma de Occidente. La legación del cardenal Pedro de Foix en Aragón (1425-1430)*, Madrid 1977, 166 pp., que pasó casi inadvertido, porque no aportaba demasiadas novedades, a pesar de sus apariencias eruditas. Ahora, el autor acaba de editar una monografía menos pretenciosa, que se mueve en el plano de la alta divulgación histórica, no obstante sus primeras 16 páginas dedicadas a las fuentes y a la bibliografía. En ella expone de una manera detallada y coherente el desarrollo del complejo fenómeno histórico que llamamos el Cisma de Occidente, desde sus orígenes hasta su total extinción, es decir, desde 1378 hasta 1429.

En obras de este tipo, puramente divulgativas, cabe esperar del autor que esté al día para poder ofrecer al gran público los últimos resultados de la investigación. Esto no siempre sucede en el presente caso. Algunas ausencias bibliográficas quizá puedan explicarse por el amplio espacio que suele transcurrir entre la terminación del libro y su edición; pero no todas, ya que algunas se remontan al año 1979 y aún más atrás.

Por otra parte, trata con excesiva brevedad acontecimientos importantes. Es significativo, por ejemplo, la poca atención que concede a un hecho tan destacado como la proclamación del conciliarismo en el concilio de Constanza (p. 265-266).

Repasando las fuentes manuscritas citadas por el prof. Alvarez Palenzuela, echamos de menos una alusión a la colección documental reunida por el cardenal Martín de Zalba, conocida con el nombre de *Libri de schismate*, del Archivo Vaticano, y al ms. Latin 1745 de la Bibliothèque Nationale de París, que contiene el proceso de Medina del Campo.

De la obra de Noël Valois, *La France et le Grand Schisme d'Occident*, París 1896-1902, 4 vols., dice que «constituye, todavía hoy, el mejor trabajo de conjunto sobre todo el período y que ha constituido en muchos aspectos una guía indispensable para la elaboración del presente libro». Añade atinadamente que «como su título indica, tiene a Francia como centro y punto de referencia, y posee el inconveniente de una excesiva preocupación por demostrar la inocencia francesa en el hecho del Cisma y por resaltar sus esfuerzos y sacrificios en la conclusión del mismo. Es, en gran parte, hostil a Benedicto XIII» (p. 17).

Afirma que la bibliografía relativa al concilio de Constanza es mucho más abundante que la referente al concilio de Pisa y «que la obra más importante es la de P. Glorieux, *Le concile de Constance au jour le jour*, Paris-Tournai 1964»: disintimos del autor en nuestro juicio sobre el estudio de Glorieux. En cambio omite la obra colectiva *Das Konzil von Konstanz. Beiträge zu seiner Geschichte und Theologie*, herausgegeben von A. Franzen y W. Müller, Freiburg 1964, y la inmensa literatura reciente sobre el sentido y valor de los decretos de la sesión V, especialmente los varios y profundos trabajos de Mario Fois.

Además de los factores políticos, deben ser tenidos en cuenta otros. «Conviene, sobre todo, llamar la atención acerca del hecho de que las

naciones en cuyas universidades ha prendido con mayor fuerza el nominalismo, sean también urbanistas y, en cambio, las partidarias de la *via antiqua* sean clementistas... Precisamente el luteranismo alcanzará, salvo Italia, su fuerza en las naciones de obediencia urbanista... La obediencia urbanista favoreció a aquellas universidades que habían quedado bajo su autoridad, única forma de sostenerse frente al monopolio ejercido por París; pero las doctrinas que sustentaban, conducían a una Iglesia en la que el gobierno descansaba en una corporación —el colegio de los cardenales— presidida por el Papa. En cambio los clementistas... defienden la doctrina del primado y el principio de autoridad» (p. 26-27). «En la división se enfrentan intereses muy diferentes: políticos, las resistencias que la centralización del Pontificado ha suscitado, el fuerte empuje de las monarquías, exagerados reformismos y simples movimientos antiheréticos y heréticos; se debaten cuestiones doctrinales y disciplinarias. Pero, fundamentalmente, lo que se enfrenta en el Cisma es el trascendentalismo tomista y el immanentismo ockhamista; el clementismo se adscribe a la primera corriente; su reforma consiste en un retorno a la vida interior, y realiza una defensa de la correcta doctrina del Primado. Los urbanistas ceden al immanentismo, al conciliarismo y favorecen corrientes wyclifitas. El concilio de Constanza permitirá apreciar que el enfrentamiento esencial, por encima incluso de la cuestión de la unión de la Iglesia, es el que opone a escolásticos y ockhamistas» (p. 57).

Si las anteriores observaciones fueran exactas, tendríamos en ellas una clave de interpretación en extremo sugestiva, pero por desgracia no están suficientemente probadas. El nominalismo prendió con igual fuerza en las universidades de ambas obediencias. Los profesores nominalistas de la universidad de París fueron precisamente los promotores e inspiradores directos del decreto «Haec sancta» de la sesión V del concilio de Constanza. Y eran clementistas. Si el luteranismo arraigó en Alemania, el calvinismo, variante del luteranismo, se propagó en Francia por obra de un francés.

A nuestro juicio, a pesar de que el autor dedica mucho espacio al período aviñonés anterior al Cisma (p. 28-57), no expone con toda nitidez la eclesiología del *Defensor pacis* ni la de Guillermo de Ockham (p. 33 y 51). Declara, asimismo, que no es ni mucho menos su objetivo decidir qué elección debe considerarse como legítima y, en consecuencia, si es en Roma o en Aviñón donde se guardaba la legitimidad sucesoria del Pontificado (p. 61). A causa de esta opción metodológica, el autor se encuentra a veces en situaciones muy comprometidas. Sin embargo, nos parece que no siempre observa la neutralidad anunciada. Acabamos de ver cómo se muestra parcial contra el urbanismo, al que atribuye no sé cuántos males, reservando los bienes para el clementismo. «La actitud de Benedicto XIII tiene que ser considerada como la única verdaderamente cierta» (p. 274). Nueva falta de neutralidad.

Sobre el concilio de Pisa del año 1409 escribe: «Porque precisamente en la superioridad del concilio reposaba la legitimidad de la obra y, en consecuencia, la legitimidad de los papas surgidos de él» (p. 256). El concilio de Pisa no se apoyó en el conciliarismo para deponer a los papas, sino en el antiguo canon *Si papa*.

Con las limitaciones indicadas, este libro equilibrado y ponderado, cumplirá dignamente su papel divulgador de un período triste en la historia de la Iglesia, en el que, a pesar de todo, floreció la santidad, se formó la *Devotio Moderna* y se iniciaron los movimientos de reforma de las Ordenes religiosas. Al final del período estudiado comenzó su andadura el libro de oro de la *Imitación de Cristo*, de Tomás de Kempis.

JOSÉ GOÑI GAZTAMBIDE

Federico Rafael AZNAR GIL, *Concilios provinciales y Sínodos de Zaragoza de 1215 a 1563*, Zaragoza, Caja de Ahorros de la Inmaculada, 1982, 174 pp., 17 × 24.

El autor es uno de los componentes del equipo que, bajo la dirección del Prof. A. García y García, colabora en el gran *Synodicon Hispanum*, cuyos primeros tomos han sido ya publicados. En concreto, F. R. Aznar Gil tiene a su cargo la edición de los sínodos de las diócesis de Zaragoza y Tarazona; y constituye una acertada idea, por la que merece sinceros plácemes, haber aprovechado la documentación recogida y el estudio llevado a cabo con vistas a la edición, para realizar una exposición sistemática del contenido de los sínodos y de la realidad pastoral durante la época que se contempla. Esta exposición viene así a constituir una interesante aportación a la historia eclesiástica de Aragón durante el período comprendido entre el Concilio IV Lateranense y el de Trento.

La obra se abre con un Prólogo de A. García y García, seguido de una Introducción de Aznar Gil, donde se exponen los fines perseguidos por su investigación: la edición crítica de los textos, con la interesante particularidad de que no se incluyen tan sólo los sinodales, sino también los textos de los concilios provinciales celebrados durante el mencionado período; y en segundo lugar, el estudio de las instituciones eclesiales, tal como aparecen, en aquellos textos, dentro del marco de conjunto de la legislación canónica contemporánea.

En consecuencia con estos criterios, el libro se ha dividido en cinco capítulos, el primero de los cuales está dedicado al estudio de la tradición manuscrita y editorial y el segundo a los promotores de concilios y sínodos, es decir a los arzobispos cesaraugustanos que reunieron tales asambleas. Los tres capítulos sucesivos investigan y exponen sistemáticamente el contenido institucional de los concilios y sínodos, ordenado de acuerdo con los siguientes epígrafes generales: el capítulo tercero está dedicado a la vida del clero, el cuarto a la vida del pueblo cristiano y el quinto a la catequesis y la disciplina sacramental. Dos Apéndices ponen término a la obra: el primero —Índice de textos— reseña los 29 correspondientes a los concilios provinciales y sínodos de que existe noticia; el segundo Apéndice comprende los Índices temáticos: onomástico y toponímico, litúrgico y de fuentes. Se trata en suma de un libro de contenido limitado, pero de un valor muy estimable. Si cunde el ejemplo de Aznar Gil entre



sus compañeros del equipo del *Synodicon Hispanum*, la proyección de esta gran empresa científica será todavía más amplia y enriquecerá su contribución a la historia de las Instituciones eclesiásticas españolas.

JOSÉ ORLANDIS

Jesús POLO CARRASCO, *Paulus de Heredia* († c. 1490). «*Corona Regia*», Centro de Estudios Marianos, Biblioteca «José Sinués» («Textos Marianos Aragoneses», n. 1), 1980, 284 pp., 16 × 24.

Recuperar joyas —sean pictóricas, arquitectónicas, musicales o literarias, artísticas en una palabra— es uno de los tributos más valiosos que pueden hacerse a la cultura universal. Y al mismo tiempo parece el modo más noble de ejercitar la investigación. Es lo que en la obra que nos ocupa ha logrado con gran perfección el Prof. Polo Carrasco, investigador del «Centro de Estudios Marianos» de Zaragoza: recuperar una desconocida obra de Mariología, de finales del siglo XV en la que Pablo de Heredia hace una extensa defensa de la Concepción Inmaculada de María: la «*Corona Regia*».

El autor, aragonés —aunque sin poder precisarse el lugar exacto de su nacimiento— fue judío converso y, como él mismo dice en «*Ensis Pauli*», otra de sus obras conocidas, combatiente ardoroso contra los cristianos, y en especial contra el dominico Fray Juan Gattus, obispo de Cefalú. Fue un viajero incansable por distintas ciudades del mundo, como el Dr. Polo recoge en las primeras páginas de su Introducción: «así podemos constatar, por ejemplo, que estuvo en Bermeo de Vizcaya, en Zafra de Extremadura, en la Isla de Malta, en Lisboa, en Túnez, en Constantinopla y, sobre todo, en varias ciudades de Italia, que son las más frecuentemente citadas por él, tales como Palermo, Mesina, Nápoles, Génova, etc.».

La obra de Pablo de Heredia consta de cuatro partes, precedidas por una interesante dedicatoria al Papa Inocencio VIII sin que, a ciencia cierta, se pueda conocer el motivo de tal dedicatoria.

En la primera parte se trata de las causas de producción del pecado, haciéndose un delicado y piadoso estudio, en la línea de los Santos Padres, de la ecuación Adán-Cristo; Eva-María. En la segunda, Pablo de Heredia estudia las «operaciones» o modos de actuar de las cosas: hace una triple división: operaciones naturales, operaciones artificiales y operaciones divinas. De estas tres canteras va sacando sus argumentos —no siempre con un mismo aceptable rigor lógico o teológico— para concluir en la conveniencia de la Concepción Inmaculada de María. Quizá ahí resida la fuerza de todo el tratado: que es más una cadena de argumentos de razón, de conveniencia, que una cuidada argumentación de autoridad escriturística o patristica.

Lo mismo se ha de decir de la tercera parte de la «*Corona*» en la que se pretende dar una base de textos de la Sagrada Escritura —en concreto siete—, interpretados más en clave acomodaticia y piadosa, que

con rigor escriturístico. La generación doble —la eterna en la mente y en los planes de Dios y la generación «in actu» por S. Joaquín y Santa Ana, padres de María— es el objeto de la cuarta y última parte de la obra.

En los argumentos aducidos se nota la influencia de Escoto, en contra de la tendencia del Aquinate, partiendo de la base de que el fin primario de la Encarnación no fue la Redención, sino la coronación en perfección de la obra de la Creación. Luego Dios, antes del pecado de Adán, ya tuvo *in mente aeterna* a una Madre Santa, Pura e Inmaculada, de la que habría de nacer virginalmente su Verbo Encarnado. Estos argumentos llenos de una deliciosa ingenuidad, pero carentes de fuerza teológica o exegética, son el núcleo de todo lo expuesto por Paulus de Heredia.

El Prof. Polo Carrasco, además de recoger —en la parte más extensa del volumen— en facsímil de perfecta tipografía el texto íntegro de la *Corona Regia*, con una cuidadosa traducción en las páginas pares, ha preparado una interesante introducción orientadora y una síntesis de la doctrina mariológica del autor aragonés, resumida en estos puntos: 1. La predestinación de María; 2. La Maternidad divina de María; 3. Excelsa dignidad de María; 4. La Concepción Inmaculada de María; y 5. Otros dones y prerrogativas de María.

El volumen se anuncia como un inicio de textos de autores aragoneses sobre la Virgen. Es de justicia agradecer a la Caja de Ahorros de Zaragoza Aragón y Rioja, a través de su Biblioteca «José Sinués», el respaldo económico que ha prestado para que pueda salir a la luz una obra de tanto interés.

MANUEL J. COCIÑA Y ABELLA

Armando DE JESÚS MARQUES, *Portugal e a Universidade de Salamanca. Participação dos escolares lusos no governo do Estudo (1503-1512)*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca («Series Varia. Temas científicos, literarios e históricos», n. 30), 1980, 368 pp., 15 × 21.

Van siendo ya numerosas las publicaciones que, desde las más variadas perspectivas, se llevan a cabo sobre el XVI español; concretamente en relación con la Universidad de Salamanca. Y aunque de valor muy desigual, todas ellas merecen en alguna manera nuestro agradecimiento, ya que así será posible conocer y escribir con mayor exactitud la historia del pensamiento y de la cultura de esa época. Esto es verdad sobre todo cuando se trata de la edición de fuentes inéditas o poco conocidas.

Precisamente como contribución a esa historia se presenta este libro. Armando de Jesús Marques ofrece una valiosa ayuda para historiar la presencia de los alumnos portugueses en las aulas salmantinas durante el período que va desde 1503 a 1512. La obra se abre con una *Introducción* (pp. 7-32) en la que el autor expone los objetivos de su trabajo —estudiar la presencia y participación de los escolares portugueses en la Universidad— y también el camino que sigue para conseguirlo —analizar los libros de «Claustros»—. A continuación se adjuntan las *Fuentes y bibliografía* (pp. 35-42); y después se da cuenta, por orden cronológico, de los

claustrados celebrados entre el 17 de marzo de 1503 y el 30 de noviembre de 1512 (pp. 43-311). Cierran el libro un *Apéndice* (pp. 313-316) que incluye un catálogo de los rectores y vicerrectores de esos años, y los *Índices* de materias, onomástico, geográfico... (pp. 319-364).

La obra de Armando de Jesús Marques supone un laborioso trabajo. Detrás de los más de 2.000 folios analizados se puede descubrir una investigación seria y paciente. Y de sus resultados son buena muestra las páginas de la Introducción, en las que el autor —cierto que muy sumariamente— da a conocer las conclusiones a que ha llegado. En primer lugar, los «apuntes» que en torno a la vida universitaria se pueden conocer a partir de los datos ofrecidos por los libros de «Claustros». Después, las noticias y referencias que se encuentran allí sobre los escolares portugueses, particularmente las que se refieren a Aires Barbosa. Con ello, sin embargo, no se pretende en modo alguno relevar al lector de la tarea de adentrarse en las páginas dedicadas a «contar» lo sucedido en los claustros. Esa lectura será necesaria para conocer qué dicen los libros de «Claustros» sobre los estudiantes portugueses.

El autor ha realizado una difícil labor de identificación, cotejo de datos..., y hay que reconocer el valor indudable de su trabajo. Pero el procedimiento que se ha seguido en esta parte de la publicación no parece ser el mejor; ya que el autor, en vez de editar la fuente, se limita a resumir el contenido de los libros de «Claustros». Es cierto, sin embargo, que en esos resúmenes a veces se transcriben literalmente algunas frases.

AUGUSTO SARMIENTO

Florencio SÁNCHEZ BELLA, *La reforma del clero en San Juan de Avila*, Madrid, 2.^a ed., Ed. Rialp («Naturaleza e Historia», 21), 1981, 172 pp., 19 × 12.

Hubert Jedin, concienzudo historiador e investigador del Concilio de Trento, afirmaba que «no es una exageración mantener que, aunque el Concilio de Trento no hubiera hecho otra cosa para la renovación de la Iglesia que poner en marcha la institución de los Seminarios, ya habría hecho una cosa grande».

La afirmación no es exagerada, pues, por increíble que parezca, hasta ese momento no existía al respecto una ley general, y mucho menos instituciones adecuadas a esa finalidad. La elección del cómo y dónde el futuro sacerdote se procuraba los conocimientos necesarios para el ministerio se dejaba a la elección de cada uno. La amplitud de estos conocimientos, que el candidato debía demostrar al presentarse a la ordenación, estaba determinada de manera muy general: latín, uso del misal y del breviario, ritos para la administración de los sacramentos y algunos puntos fundamentales de doctrina, juntamente con las nociones indispensables de moral para la predicación y la catequesis. Todavía estaba más descuidada la formación espiritual. Se notaba que la preparación espiritual de los futuros sacerdotes era totalmente insuficiente. Anteriormente al decreto tridentino —aun en el mismo Concilio de Trento— ya se habían

ocupado los obispos de este tema y en diócesis particulares se comenzaron a dar los primeros pasos para la formación de los aspirantes al sacerdocio y para la renovación eclesial.

El propio Jedin también contribuyó a revalorizar la figura de San Juan de Avila, dando a conocer su influencia en el Concilio de Trento.

El Autor de esta monografía, Vice-Gran Canciller de la Universidad de Navarra, encuadra la investigación al afirmar en su presentación que «el presente ensayo sobre *La reforma del clero en la vida y obra de San Juan de Avila* es una breve síntesis de un trabajo mucho más ambicioso y amplio, realizado bajo la dirección de S. E. el Cardenal Pietro Palazzini (...) Con motivo de la canonización de San Juan de Avila por Pablo VI, el 31 de mayo de 1970, personas amigas me animaron a dar a la imprenta, aunque sólo fuese una parte del trabajo, como un ensayo, desprovisto de casi todo el aparato crítico original, que contribuyera al conocimiento general de la figura del Santo. Así apareció la primera edición de este libro (...) bajo el título *San Juan de Avila y la Reforma de la Iglesia en España*» (p. 16).

Al ser fruto de un estudio mucho más extenso y detallado que lo que aparece en su publicación actual, en cada uno de sus apartados y aspectos supone y sugiere más perspectivas de las que a primera vista afloran. De ahí también la claridad con la que el mismo autor plantea y divide su trabajo.

Está desarrollado en dos partes. En la primera —*Corrientes doctrinales entre los sacerdotes de la época*— «se estudia la figura de Juan de Avila en su situación histórica e ideológica, aportando luces nuevas sobre algunos puntos oscuros de su vida, principalmente acerca de sus relaciones con los conversos, los erasmistas y los iluministas... Se estudia la obra del Maestro Avila desde el punto de vista de su origen semítico y de sus contactos con el erasmismo y el iluminismo, hechos cuidadosamente velados durante siglos» (pp. 11 y 12).

Para darnos cuenta de la riqueza que esta primera parte encierra, basta recorrer los principales capítulos que la componen. Un primer capítulo está dedicado a *Los clérigos conversos en la vida religiosa española*, abordando temas nada fáciles de tratar. La expulsión de los judíos españoles, decretada por los Reyes Católicos a finales del siglo XV, obliga a muchos de ellos a bautizarse para poder seguir viviendo en la Península. Una de las consecuencias de este hecho es que muchos conversos abrazaron la vida religiosa o el estado sacerdotal. El origen semítico de Juan de Avila queda comprobado por su lugar de nacimiento, la posición económica de su familia, la interrupción de sus estudios en Salamanca, su frustrada tentativa de pasar a las Indias y la correspondencia jesuítica que trata de este tema. El simple enunciado de estos epígrafes da una idea de la investigación y elaboración para poder sacar conclusiones de cada uno de ellos.

Más sugestivo es todavía el siguiente apartado de este primer capítulo dedicado a los conversos en la vida de Castilla, la formación teológica de los conversos y los clérigos conversos, y los conversos en la escuela sacerdotal del Maestro Avila. «Juan de Avila reúne en torno suyo un grupo numeroso de sacerdotes celosos y apostólicos... Estos clérigos eran en su



mayor parte conversos, es decir, cristianos nuevos, a quienes prejuicios seculares cerraban el acceso a los mejores puestos (...) Juan de Avila y muchos de sus discípulos eran conversos, y los conversos tenían una especial situación en la vida social y religiosa de Castilla. Esta circunstancia tiene especial significado para comprender a fondo las normas del Maestro Avila sobre la colación de los candidatos al sacerdocio y sobre los oficios de confesor y predicador.

«También se ha señalado que la inquietud y formación ambivalente de los conversos les lleva a ser fermento de todas las nuevas corrientes doctrinales en la sociedad española del siglo XVI. Se hace, pues, necesario referirnos con algún detalle a las principales de esas corrientes: el erasmismo y el iluminismo» (p. 45 y 46).

De esta manera entronca el capítulo precedente con el capítulo II y III dedicados al *Erasmismo y su influencia en Juan de Avila y a Juan de Avila y los iluminados*.

Abierta y explícitamente nadie ha calificado a San Juan de Avila de erasmista o iluminado, pero sí que ha habido alguna sospecha implícita. Por ello se estudia el momento histórico en el que vivió, las corrientes ideológicas fundamentales y la influencia que tuvieron en el Santo, para conocer su pensamiento, aclarando posibles equívocos, y presentar la situación real en que vivía. El autor ha manejado la bibliografía específica para redactar las páginas dedicadas a la influencia del erasmismo en España, a la Universidad de Alcalá como centro principal del erasmismo español, concluyendo con el análisis específico de las manifestaciones del erasmismo en Juan de Avila.

El tema de los alumbrados y las posibles relaciones que con ellos tuviera el Maestro Avila aclara algunas de las confusiones que existen sobre este punto concreto. Partiendo de la exposición del término «iluminado» y del contenido de las doctrinas iluministas, el estudio se detiene en la posición de San Juan de Avila frente al iluminismo, cuya actitud doctrinal es clara; de sus obras se pueden aducir testimonios contra el iluminismo, señalando, en cambio el camino seguro para servir a Dios (pp. 73-82).

En una breve, pero sistemática síntesis, se exponen en la segunda parte (pp. 99-172) las ideas principales de San Juan de Avila sobre la *Formación del clero*. Esta parte va introducida por un capítulo (IV) dedicado a la reforma del clero, analizando la personalidad reformadora del Maestro expuesta en sus *Memoriales* para el Concilio de Trento y las *Advertencias* para los concilios provinciales postridentinos.

También la segunda parte está dividida en cuatro capítulos dedicados a la *Selección de candidatos*, *La educación de los niños*, *El concepto de Seminario* y *Las orientaciones centrales para la formación del clero*.

Vale la pena detenerse en cada uno de ellos. Solucionar el problema fundamental de la formación del clero era imprescindible para proporcionar a los fieles sacerdotes santos. El Maestro considera que su propósito será irrealizable sin una previa selección de los candidatos, porque difícilmente se logrará tal transformación en hombres que carezcan de una base adecuada. Hay muchos obstáculos en aquel entonces para realizar esa selección, pero se pueden resumir en que «buscan ordenarse sólo con el deseo de satisfacer una ambición personal» (p. 105). La dignidad del sa-

cerdocio exige virtud y vida adecuada. Al descender al terreno concreto y práctico, muchas de sus observaciones han sido adoptadas por el Concilio de Trento y documentos magisteriales posteriores: búsqueda de vocaciones, examen previo del obispo, la virtud y el estudio como criterios de selección y evitar que se reciba la primera tonsura «para tener exención y libertad de hacer lo que quisieren, sin que la justicia seglar pueda castigarlos» (p. 120).

Es importante el capítulo IV sobre el *concepto de Seminario*, porque la formación posterior del clero se imparte en esta institución promovida por Trento. El Concilio había recogido la experiencia de los colegios fundados por aquella época. En sus Memoriales —analizados por el autor— Juan de Avila recomienda al Concilio de Trento la creación en toda la Iglesia de colegios, que se cree un Seminario en cada diócesis, cuya misión sería esencialmente formativa.

A modo de conclusión se desarrolla el capítulo IV dedicado a las *Orientaciones centrales para la formación del clero*, donde el autor «resume las grandes líneas que orientan constantemente el pensamiento y la acción de Juan de Avila acerca de la formación del clero» (p. 161). Estas son el conocimiento de las Sagradas Escrituras, el estudio y la lectura, dando prioridad a la fe y a la oración y fomentando, sobre todo, el amor a las almas.

En cada época la Iglesia debe poner sus mejores energías al servicio de la formación espiritual y doctrinal del clero, porque es un quehacer muy importante para la vida de la Iglesia. El tema ha sido recordado en la reciente Constitución Apostólica *Sapientia christiana*.

El Dr. Sánchez Bella ha expuesto fielmente la figura y las ideas del Santo sobre la reforma y la formación del clero, sin incurrir en extrapolaciones intencionadas sobre los tiempos presentes (p. 17). En esa visión sintetizada del núcleo central y sus conexiones, unas explicadas y otras simplemente mencionadas, puede ser útil seguir un deseo del autor al realizarla: «que esta nueva edición incitase a muchos a la lectura de la obra entera del Maestro, donde ciertamente podrán encontrar una savia profunda, capaz de iluminar algunos problemas actuales y de vivificar muchas realidades de nuestra hora» (p. 17).

La finura del análisis, la abundancia de documentación y la perfecta coherencia con que se presenta el pensamiento de una de las más eminentes personalidades que en aquel siglo dedicaron sus mejores esfuerzos a la atención y formación del clero son características de esta obra, que la hacen especialmente valiosa y actual, pues el tema —la formación en los Seminarios—, y el autor —Juan de Avila—, tan delicadamente tratados, desde su tiempo y circunstancias, iluminan poderosamente la problemática hodierna.

PRIMITIVO TINEO

Jesús A. BARREDA, *Ideología y pastoral misionera en Bartolomé de Las Casas*, Madrid (s/Ed.), 1981, 200 pp., 23 × 16.

Sous ce titre nous est donnée une analyse circonstanciée de l'ouvrage où l'apôtre des Indiens a exposé sa doctrine de l'évangélisation. Théolo-



gie donc et aussi anthropologie dont le réalisme fondamental est à l'antipode du concept d'idéologie. Sous cette réserve qui vise uniquement le titre, ce livre est une étude objective et pénétrante des documents importants constitués par ce qui nous reste de ce grand «discours sur la méthode» que le «défenseur des Indiens» a donné à l'Eglise missionnaire sous le titre «De unico modo vocationis gentium ad veram religionem». Dans son travail J.-A. Barreda n'a été gêné par aucun souci de mode intellectuelle ni d rapprochement avec les idéologies contemporaines.

La liberté qu'exige l'évangélisation est tout autre chose que l'option absolue d'un homme abstrait: elle s'enracine dans la nature humaine et se développe à travers les données de la culture indienne; elle se fonde chez l'indien d'Amérique comme en tout homme sur la rationalité; et elle est pénétrée d'affectivité. Le missionnaire n'avancera dans la prédication de la foi qu'en prenant le chemin d'une pédagogie qui fait appel à la raison par les chemins de l'Amour. L'enseignement de la grâce passe par la nature: il est comparable à celui des sciences humaines. Constance et longanimité sont les vertus fondamentales de la prédication de la foi.

L'évangélisation partout et toujours est un acte du Christ, «Envoyé du Père», et qui Lui-même envoie ses messagers. Le Message du Christ c'est le Royaume qui vient, qui «est là». Car le Royaume est tout entier dans le Christ désormais présent; et chacun y entre par la conversion au Christ.

Jésus-Christ est Lui-même la Loi de l'évangélisation: par son comportement non moins que par ses paroles. Les messagers de l'Evangile ont pour loi d'imiter Jésus-Christ dans sa prédication. Les missionnaires de la Chrétienté du XVI^{ème} siècle ne doivent pas se comporter autrement que les apôtres; ils se feront une règle d'imiter la patiente pédagogie, la douceur de Jésus.

Cinq règles expriment les qualités exigées par la prédication de l'Evangile: renoncer à l'ambition de dominer, renoncer à l'appétit des richesses, se faire tout à tous, aimer Dieu et le prochain du même amour de charité, donner l'exemple d'une vie sainte.

Cela posé, l'exclusion de la contrainte dans l'évangélisation ne peut être que totale. Las Casas exclut de la prédication non seulement tout recours à la coaction physique mais toute espèce de contrainte morale. Il rejette de même l'assujettissement politique comme condition préalable de l'évangélisation par voie de conquête ou toute autre semblable: le peuple à évangéliser doit être libre pour que le soient les individus. Ainsi l'emploi de la force est-il rejeté par Las Casas non seulement dans l'évangélisation elle-même mais comme préalable nécessaire quand les Indiens refusent l'autorité du Pape et du Roi. Par là Las Casas s'oppose à la plupart de ses prédécesseurs, aux théologiens de la Couronne comme Matias de Paz et Palacio Rubios, comme aux apologistes de la Conquête, de Ginès de Sepúlveda à Fernandez de Oviedo. Il se différencie nettement de Vitoria qui, tout en écartant la règle de l'assujettissement préalable comme condition de l'évangélisation, admet comme cause de juste guerre aux païens le refus obstiné de recevoir les ambassadeurs de l'Evangile. Si coupable que soit ce refus les princes chrétiens n'ont aucun pouvoir sur un peuple non chrétien; et s'ils en avaient, ils ne devraient jamais l'exercer par la

guerre qui est le pire des maux et qui engendre un état de servitude opposé à l'évangélisation.

Pour Las Casas le respect du droit des peuples païens va plus loin que les requêtes du droit naturel: il se fonde sur leur vocation à la Vérité religieuse qui ne saurait être découverte que librement et dans la paix. Apparaît ici un «droit à la liberté religieuse» dont les dimensions psychologiques et sociales sont burinées avec force sur le fondement ontologique de la nature —et de la grâce—. La doctrine de Las Casas anticipe la Déclaration «Dignitatis humanae» de Vatican II dans une fidélité exemplaire à saint Thomas et à l'Ordre de Saint-Dominique dont il a reçu la théologie au sein de la communauté dominicaine des fondateurs de la Mission qui avaient été désignés par la Maître général Cajetan.

L'ouvrage de J.-A. Barreda comporte de nombreuses références patristiques et théologiques rencontrées dans le «De unico...». On souhaiterait des références aux autres livres de Las Casas. Et elles seraient nombreuses à travers l'oeuvre entière du dominicain. Mais il y a là matière à une longue exploration. Le lecteur pourrait s'y livrer à l'aide de l'appareil scientifique de l'ouvrage et de sa sélection bibliographique. Voilà donc un ouvrage très utile pour la connaissance de Las Casas et pour la Missiologie.

PH.-I. ANDRÉ-VINCENT

Claude TRESMONTANT, *La crisis modernista*, Barcelona, Ed. Herder, 1981, 329 pp., 14 × 22.

«La crisis modernista —declara Tresmontant en la introducción a esta obra— resulta del encuentro entre la teología cristiana y las siguientes disciplinas: las ciencias experimentales, que progresan y se afirman; la crítica bíblica, que se convierte en ciencia; las filosofías alemanas, que fascinan tanto a los sabios como a los historiadores, críticos y teólogos» (p. 11). Estas palabras, que representan ya, como es obvio, una interpretación del fenómeno estudiado, enuncian además el esquema según el cual se estructura el libro.

Los problemas suscitados por la crítica bíblica son abordados por Tresmontant en el primer capítulo de esta obra (p. 13-57), mediante una exposición de los planteamientos de Renan —cuya posición coincide en algunos puntos con la modernista—, Loisy, Turmel y Alfarc. Su conclusión es la siguiente: «Lo que provocó la crisis no fue la crítica bíblica en cuanto tal, considerada como una lectura científica de la Sagrada Escritura, sino más bien unos supuestos filosóficos y teológicos erróneos, basados en un análisis deficiente» (p. 65). En otros momentos de su estudio, Tresmontant precisa ese juicio señalando que, en última instancia, esas deficiencias y errores provienen de una raíz panteísta que impide entender la armonía entre trascendencia e inmanencia y, más concretamente, la armonía entre moción divina y acción humana. La consecuencia es una equivocada concepción de la inspiración bíblica que, en un primer momento, es interpretada como un dictado, como una acción divina sin cooperación

humana, para ser negada en un segundo momento, al advertir, como consecuencia de los estudios histórico-científicos, la realidad de la acción del hagiógrafo.

Tresmontant califica este planteamiento de monofisista, describiéndolo y criticándolo en diversas ocasiones. El párrafo más neto tal vez sea el escrito a propósito de Renan. Reprodúzcamoslo casi por entero: «Renan pone de manifiesto aquí (en un texto que Tresmontant acaba de citar) uno de sus supuestos filosóficos más catastróficos, al que yo llamo el supuesto monofisita y que se formula de la siguiente manera: la Biblia, o es humana o es divina. Es así que es humana, luego no es divina. Olvida Renan el análisis crítico de la premisa mayor de su silogismo. En realidad, la Biblia, la biblioteca sagrada de los hebreos, judíos y cristianos, es plenamente humana... Pero esto no le impide ser inspirada, totalmente inspirada, y divina en el sentido de que está inspirada, es decir, que el Espíritu Santo, esto es, el espíritu de Dios, ha guiado e iluminado la inteligencia de los hombres que han compuesto estos libros, tanto si han tenido conciencia de ello como si no. La inspiración no sustituye a la inteligencia y a la actividad propia del profeta, sino que suscita esta inteligencia, la crea, la guía y la ilumina. Por tanto, la obra que resulta de ahí es plenamente humana y plenamente inspirada. La crítica bíblica descubre toda la humanidad de estos libros, pero esta humanidad no disminuye en nada la inspiración sobrenatural y divina que ha operado interiormente en ellos y los ha causado, en el preciso sentido en que ha causado las inteligencias humanas que los han compuesto» (p. 22).

Dejando al margen discusiones histórico-críticas de tipo circunstancial, Tresmontant conduce el debate a uno de sus núcleos metafísicos, poniéndolo en relación —y lo mismo va a hacer en los capítulos sucesivos— con el dogma de la Encarnación. El procedimiento es sin duda alguna acertado, más aún, desde una perspectiva teológica, el único plenamente válido. Sólo que el tema requiere un mayor desarrollo y precisión del que tiene en el texto del propio Tresmontant. Recordemos, en efecto, que el dogma cristológico implica no sólo la plena divinidad y la plena humanidad de Cristo, sino también —como se puso de relieve en la controversia monotelista— la elevación de esta última: Cristo es plenamente hombre, pero no hombre imperfecto y pecador. Lo que, referido a la Sagrada Escritura, conduce a plantear la amplia problemática en torno a lo que suele designarse tradicionalmente como su inerrancia o veracidad. Hay, pues, cuestiones más complejas de lo que Tresmontant da a entender. De hecho se encuentran en sus páginas afirmaciones apresuradas y, en ocasiones, incorrectas (como, por ejemplo, el párrafo en el que acepta, en parte, las ideas de Loisly sobre la fundación de la Iglesia: p. 36).

Al segundo aspecto o faceta de la crisis —el encuentro entre la teología cristiana y las ciencias experimentales— le dedica Tresmontant un capítulo breve (pp. 68-82), centrado en el tema de la evolución, con particular referencia a la posición de Bergson y de Teilhard de Chardin. En estas páginas recoge y resume ideas ya expuestas en obras anteriores, para llegar a una conclusión fundamental, paralela a la esbozada al hablar de la cuestión bíblica: la incompatibilidad entre creación y evolución, afirmada por tantos a lo largo de las polémicas surgidas desde mediados del siglo XIX,

es falsa y fruto de una inadecuada comprensión de la inmanencia de la causa primera en las causas segundas. Nada más cierto, en verdad. Esa observación metafísica clarifica por lo demás numerosas cuestiones. Pero también aquí hay que señalar que no las resuelve todas y que, limitarse a ellas expone a equívocos y errores. El ejemplo más claro es la posición adoptada por Tresmontant en otras obras, y reiterada en ésta (pp. 78-81), sobre el pecado original, al que niega como pecado histórico acaecido en los albores de la historia humana, interpretándolo como mera forma de referirse al estado del hombre antes de la conversión. Una cosa es afirmar, con las oportunas precisiones metafísicas, la compatibilidad entre la fe cristiana y una visión evolutiva del cosmos y otra muy distinta asumir esa visión como criterio interpretativo de la fe, y Tresmontant pasa indebidamente de uno a otro registro.

La tercera dimensión de la crisis —el encuentro de la teología cristiana con la filosofías alemanas— se sitúa a un nivel distinto de los dos anteriores, no sólo porque ese encuentro había tenido ya lugar en décadas anteriores a la crisis modernista, sino sobre todo porque la relación que media entre la teología y la filosofía es distinta a la relación entre la teología y las ciencias y afecta al constituirse de la teología en cuanto tal. Influye, por eso, en el conjunto de los problemas que Tresmontant aspira a abordar en otra obra y no en un sector concreto. De hecho ya antes, al examinar la cuestión bíblica y señalar la acción de tendencias panteístas en el pensamiento de Renan, Loisy, etc., ha aludido al influjo de la filosofía alemana. Ahora, al iniciar el capítulo destinado a hablar específicamente de esta tercera faceta de la crisis, deja en cambio de hacer referencia a las corrientes filosóficas imperantes en la Alemania del siglo XIX y principios del XX, y pasa a considerar directamente una cuestión mucho más amplia: las relaciones entre fe y razón.

Tresmontant vuelve aquí sobre una de sus convicciones fundamentales: el valor de la fe como luz, conocimiento, información. En el contexto de la crisis modernista, y por tanto de la contraposición entre inmanencia, autonomía y heteronomía, insiste particularmente en un aspecto clave: toda luz o información que adviene a la inteligencia encuentra en ella su lugar propio. En otras palabras, el conocimiento es siempre un acto vital, también en el caso de un conocimiento por revelación o iluminación divinas. La comparación con la cristología resulta de nuevo útil: ni negación de la inteligencia ni presentación de la razón como una fuerza ajena a toda relación con Dios, sino reconocimiento de que la razón humana actúa bajo el influjo de Dios. «No existe ningún ejercicio de la inteligencia que actúe separadamente de Dios... De nuevo, pues, y de la misma manera que en el problema de la inspiración y en el de las relaciones entre creación y evolución, nos hallamos frente al difícil y sutil problema de las relaciones entre la causa primera, que es Dios, y las causas segundas que son, en este caso, los hombres en cuanto sujetos de acción y conocimiento» (p. 90).

A partir de este momento, Tresmontant, en este capítulo y en los siguientes, aborda, sin un orden especialmente sistemático, una serie de cuestiones planteadas durante la crisis modernista, o los años posteriores, y relacionadas todas ellas con la vida de la inteligencia: la problemática

suscitada por Blondel, Laberthonnière y Rousselot en torno al influjo de las disposiciones morales en el conocimiento (pp. 92-125); la filosofía bergsoniana y el eco, positivo o negativo, que suscitó en los ambientes cristianos (p. 126-163); nuevos datos sobre la difusión de ideas panteístas en los medios que vivieron el modernismo, de lo que constituye un buen ejemplo el pensamiento de Marcel Hébert (pp. 164-171); las teorías de Edouard Le Roy sobre el sentido pragmático de los dogmas y la reacción que esas ideas suscitaron en Blondel y Laberthonnière (pp. 172-197); la encíclica *Pascendi*, de la que subraya sobre todo un aspecto: su denuncia del irracionalismo y su consiguiente defensa de la inteligencia (pp. 198-218).

En las páginas reseñadas hasta ahora Tresmontant ha expuesto el núcleo de su interpretación del modernismo, o, para ser más exactos, ya que ésta es la cuestión que realmente le preocupa, el núcleo de los problemas que, a su juicio, explican el modernismo o que el modernismo plantea y sobre los cuales merece la pena reflexionar con vistas a una clarificación filosófico-teológica. Esos problemas son, como ya ha sido apuntado, dos, íntimamente relacionados: uno gnoseológico, las relaciones entre fe y razón; otro ontológico, la conexión entre causas segundas y causa primera. Sobre esas cuestiones van a volver los cuatro últimos capítulos del libro, que versan, respectivamente, sobre la racionabilidad de la fe y las discusiones en torno al concepto de filosofía cristiana (pp. 217-233); la crítica de Kant realizada por diversos tomistas franceses y belgas de principios de siglo, con la consiguiente defensa del valor del conocimiento y del método experimental (pp. 234-244); la ontología contenida en la predicción cristiana —Dios creador, realidad del ser, dignidad del hombre en cuanto persona—, con particular referencia a las ideas de Laberthonnière sobre la contraposición entre paganismo y cristianismo y a la posterior controversia entre ese autor y Blondel respecto a este punto y, más concretamente, respecto a la profunda transformación del hombre que implica el don de la gracia (pp. 245-287); la centralidad de Cristo, lo que le lleva a analizar algunas ideas de Teilhard de Chardin, la crítica que Blondel dirigió a Teilhard y, finalmente, el intento de renovación del pensamiento escotista realizado por Deodat de Basly (pp. 288-313).

Como puede verse por el resumen que hemos hecho, Tresmontant se ocupa en esta obra de un fenómeno a la vez más restringido y más amplio que el modernismo: más restringido, porque se refiere sólo a Francia, sin tener en cuenta las manifestaciones de ese movimiento en otros países; más amplio, porque se ocupa de figuras y acontecimientos que se sitúan más allá del modernismo en sentido estricto. Por eso el contenido del libro quedaría quizá descrito con un título que hablara no del modernismo, sino de las discusiones filosófico-teológicas en la Francia del primer tercio de nuestro siglo. En realidad la preocupación de Tresmontant en esta obra no es histórica sino doctrinal: aspira no a determinar hechos, sino a afrontar cuestiones. Desde esta perspectiva, el interrogante crítico que cabe formular es si su interpretación llega a la raíz del fenómeno que de hecho estudia. La discusión podría aquí alargarse, pero, en todo caso, hay que reconocer que las cuestiones que señala fueron, y siguen siendo, sustanciales.

A lo largo de todo el libro, Tresmontant sigue una metodología que ya ha empleado en otras obras: largas citas de los autores a los que estudia, entremezcladas con comentarios personales, con frecuencia breves. Ese método tiene sin duda vetajas, ya que pone en contacto directo con las figuras cuyo pensamiento se evoca. Está expuesto, sin embargo, a un riesgo: plantear problemas y sugerir perspectivas, pero sin llegar al fondo de los temas. De hecho, en diversas ocasiones a lo largo del libro, Tresmontant roza apenas las cuestiones tratadas y se advierte con claridad que sería necesario un estudio más detenido. No obstante, la tesis central, que hemos procurado subrayar en los párrafos que anteceden, es neta y está formulada con claridad.

En el capítulo destinado a la *Pascendi*, Tresmontant señala que se ha reprochado a la encíclica el que intentara reducir a unidad un conjunto de autores diversos e incluso opuestos entre sí. La diversidad existente entre los autores relacionados con el modernismo, comenta, es innegable —y el hecho es tanto más claro si incluimos en la crisis modernista toda la problemática a la que se refiere Tresmontant—; sin embargo, añade, la realidad es que todos, de un modo u otro, presuponian un ambiente filosófico común. Si comparamos la encíclica, prosigue, con lo que ocurre en nuestros días, setenta años después, nos sorprende un hecho: «Lo que la encíclica denuncia a principios de siglo, el irracionalismo, el antiintelectualismo, la filosofía del sentimiento y de la *experiencia interior* concebida como exclusiva y única suficiente, la llamada a la *vida*, al *corazón*, a la *acción*, el deslizamiento del pensamiento racional hacia el sentimiento y hasta la náusea, todo esto ha subsistido hasta la actualidad y se encuentra también hoy día, sólo que empeorado y multiplicado por diez, o por cien» (p. 207).

Hemos reproducido esta frase, porque ella expresa, a nuestro juicio, el centro de la preocupación de Tresmontant y del impulso que le ha llevado a ocuparse de la crisis modernista. A lo que aspira, en esta obra y en otras anteriores, es a reafirmar la substantividad de la inteligencia y el valor intelectual del cristianismo. La fe cristiana no es sentimiento vacío, ni mera actitud subjetiva, sino mensaje de verdad, información que descubre la realidad de las cosas. Y es así como debe ser recibida y vivida. Tresmontant denuncia con fuerza la incongruencia de aquellos pensadores racionalistas que aceptan el pensamiento de Platón o de Aristóteles, aunque uno y otro remitan, en más de una ocasión y en puntos clave, a tradiciones religiosas antiguas, y manifiestan admiración ante el pensamiento del Irán, de la India o de China, pero rechazan en cambio, como no filosófico, cuanto proviene del cristianismo, alegando que éste se presenta como revelado y por tanto no como hallazgo del hombre, sino como don de Dios. Todo el intento de Tresmontant conduce a poner de manifiesto que racionalidad y revelación no se oponen. La acción de la causa primera no suprime el ser de las causas segundas, sino que, al contrario, lo crea. La revelación cristiana no destruye la inteligencia humana, sino que la fecunda, la dota de verdad, y de una verdad sobre la cual la inteligencia puede seguir pensando, en pleno acuerdo con las exigencias de la razón. Hay una filosofía cristiana, una metafísica contenida en el mensaje evangélico (cfr. especialmente p. 217-228).

Crítica al monismo y al ocasionalismo, valor intelectual de la fe, afirmación de la incidencia filosófica del cristianismo son las coordenadas de su planteamiento. Todo ello visto además en relación con el dogma central del cristianismo, la Encarnación y comparado con esas contrapuestas pero relacionadas herejías que fueron el monofisismo y el nestorianismo (además de las referencias ya dadas, cfr. pp. 119-120, 182-183, 196, 202-203, 226-233). Ya hemos manifestado antriormente nuestra concordancia con este conjunto de afirmaciones, pero yendo más allá del texto del propio Tresmontant, en el que resulta necesario revisar y completar algunos puntos.

En realidad sería necesario, particularmente, recordar o subrayar algunas de las consecuencias, también de orden gnoseológico, que derivan de la trascendencia y gratuidad de la vida otorgada por la gracia, punto que, por lo demás, a nivel ontológico, aparece claramente en la presente obra, en las páginas destinadas a exponer la polémica entre Laberthonnière y Blondel. Tresmontant no ignora que la revelación cristiana contiene afirmaciones que trascienden a la razón humana; más aún se refiere a ello expresamente (p. 229). Sin embargo esta consideración ejerce en su pensamiento menos influencia de la que debiera. Y este hecho, acentuado quizás por su preocupación apologética, acaba engendrando una cierta tendencia a racionalizar el cristianismo. Aparte de diversas manifestaciones concretas —a algunas de las cuales hemos hecho ya referencia—, esa tendencia está presente en su misma doctrina sobre la revelación, expuesta ya en otras obras, y recogida también en ésta. Así ocurre, por ejemplo, en un párrafo destinado a mostrar, frente al reduccionismo de Le Roy, que los dogmas poseen un contenido de verdad especulativa: «La verdad de un dogma en la teología cristiana ortodoxa y católica no se demuestra de la misma manera que en las matemáticas, partiendo de axiomas y de modo puramente deductivo, puesto que en teología no hay axiomas. La existencia y la verdad de un dogma se establece por la inteligencia humana a partir de hechos positivos, concretos, que atraen a la experiencia y a la inteligencia que reflexiona sobre ellos. Así, cuando la ortodoxia define que en Cristo existen dos naturalezas, divina y humana, la ortodoxia parte de un hecho de experiencia, a saber la existencia misma de Cristo, hecho que ha sido constatado, tocado, por hombres y mujeres que vivían con él y que comprobaron que Cristo era plenamente hombre y al mismo tiempo plenamente Dios» (pp. 173-174). La confusión de planos es neta, ya que la divinidad no es constatable experimentalmente. Ciertamente, en otros lugares, Tresmontant matiza algo su pensamiento, distinguiendo entre credibilidad y fe, pero aún en esos momentos su planteamiento no acaba de ser claro: la palabra que desvela una realidad que excede por entero a la experiencia tiene, en la revelación, un papel mucho más importante del que Tresmontant le reconoce. Y la trascendencia de la fe sobre la razón es mayor de la que se desprende de algunas de sus afirmaciones.

A fin de cuentas podríamos decir que en lugar de poner el acento en la *racionalidad* del cristianismo, habría que ponerlo en su *verdad*. Lo que conduce a afirmar que, si queremos superar el racionalismo, no basta con hablar de filosofía cristiana, sino, más radicalmente, de teología. Por lo demás el tema nos remite a la cristología, como ya antes apuntamos al

hablar de la cuestión bíblica: no es una casualidad que Tresmontant critique más al monofisismo que al nestorianismo, hacia el que podrían, en cierto modo, acercarle algunos de sus planteamientos. Pero este tema nos conduciría muy lejos. Sería necesario, además, que el propio Tresmontant desarrollara su pensamiento cristológico, cosa que —aparte algunos esbozos—, no ha realizado hasta ahora.

JOSÉ LUIS ILLANES MAESTRE

C. FOLCH GOMES, O.S.B., *A Doutrina da Trindade Eterna. O significado da expressão «Tres Pessoas»*, Ed. «Lumen Christi», Río de Janeiro, 1979, 408 pp., 15 × 23.

Se trata de la edición, algo modificada, de la Tesis de Doctorado del autor, defendida en la Pont. Universidad de Santo Tomás (Roma), en junio de 1978. Un extracto de la Tesis fue publicado ese mismo año, con el título: *Deus é comunhão. O conceito moderno de pessoa e a teologia trinitária*.

Escrito con lenguaje teológico claro y preciso, el libro no contiene una exposición sistemática de la doctrina trinitaria, sino que presupone al lector iniciado en ella. El P. Folch señala como objetivo central de su trabajo «examinar si la doctrina trinitaria de la Revelación y la Tradición cristiana incluye —y por tanto es capaz de proponer teológicamente— la idea —no sólo la imagen— de una comunidad psicológica entre el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, tal como esa comunidad aparece sugerida en el entendimiento moderno por la fórmula 'Tres Personas'» (p. 12).

La idea de una comunidad eterna en Dios es sugerida al autor por la Const. Past. *Gaudium et spes* del Conc. Vat. II. En ésta, al discurrir sobre el sentido de la comunidad humana (Cap. II: *De hominum communitate*), y recordando la oración de Cristo por la unidad (Cfr. Ioan. XVII, 21-22), se afirma «una cierta semejanza entre la unión de las Personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y la caridad» (n. 24); afirmación que tiene precedentes en la vida de la Iglesia, pues muchos Padres, teólogos y autores de espiritualidad han contemplado la vida intratrinitaria como una comunidad de conocimiento y amor, estableciendo una analogía con la concordia de las personas humanas, sin prejuicio de la unidad sustancial de Dios.

Por otra parte, considera el autor que la fórmula tradicional en la Iglesia «Tres Personas», sugiere espontáneamente, al menos hoy en día, esa idea de comunidad. Sin embargo, la afirmación de esta comunidad parece excesiva a algunos autores, que el autor divide en dos grandes grupos. Unos, para los que la concepción del misterio divino como «comunidad» implica necesariamente la distinción de tres centros autónomos de conciencia y, por tanto, triteísmo. Otros, para los que sólo se podría hablar de relaciones interpersonales en la S. Trinidad en el ámbito de su manifestación histórica, pues la Revelación, para ellos, suministra un conocimiento de la S. Trinidad en relación estricta con la economía de la salva-

ción (Trinidad económica), pero nada dice de Ella en sí misma (Trinidad inmanente). Surge de ahí un intento de crítica a la expresión «Tres Personas», que consideran inaplicable en la actualidad al misterio trinitario, por impropia e ininteligible para los cristianos. Motivan su postura en la afirmación de una mutación actual de la comprensión del término «persona», al haberse acentuado fuertemente su aspecto psicológico, frente al aspecto metafísico tradicional.

Ante todo esto, el P. Folch se interroga sobre la realidad de esa mutación, planteándose dos preguntas, a las que dará respuesta a lo largo de las páginas del libro: ¿Estaba tan ausente el aspecto psicológico en la formulación tradicional del misterio trinitario? ¿Es tan enfático este aspecto en el entendimiento moderno, como para hacer inevitable la interpretación de la expresión tradicional «Tres Personas» como tres centros autónomos de conciencia? (p. 12).

El libro está dividido en tres partes: I) *A problemática. Posições e ensaios de autores recentes*; II) *A pré-história do problema e os dados reguladores*; III) *Possível hoje a fórmula das «Tres Pessoas»?* Por último, se encuentran las conclusiones (*Conclusões gerais*) y la Bibliografía.

La Primera Parte contiene un *status quaestionis*, con las opiniones de algunos autores más representativos, desde los comienzos de siglo hasta nuestros días. En ella se propone el P. Folch mostrar la complejidad de la cuestión, así como sus presupuestos y algunas de sus implicaciones en la Cristología, el Tratado de la Gracia y la predicación pastoral. La teoría de Günther y las reacciones que suscitó en el Conc. Vaticano I y la teología posterior, son el punto de partida de esta primera parte. A ella precede una breve síntesis del pensamiento de Hegel, presentada como necesaria para la comprensión de algunos autores posteriores. La negación de cualquier connotación psicológica en la distinción de las tres Personas divinas, hecha por Déodat de Basly y P. Galtier; su afirmación, mantenida por B. Lonergan y propuesta de nuevo hoy en día por F. Bourassa —solución adoptada por el autor—; el pensamiento de M. Schmaus, H. Mühlen y G. Lafont, cuyo rasgo común sería su inspiración en las intuiciones personalistas; los autores que relegan al plano de la economía salvífica las relaciones interpersonales en la S. Trinidad, al limitar el discurso sobre la Trinidad inmanente: teólogos protestantes (Schleiermacher, Harnack, Barth, Bultmann, Brunner, Pannenberg, Hodgson) y católicos (K. Rahner, P. Schoonenberg, E. Schillebeeckx); son éstas las doctrinas que se ofrecen a la consideración del lector, mostrándose sus aciertos y sus puntos oscuros, así como la incompatibilidad de algunas de sus afirmaciones con la Doctrina de la Iglesia.

En la Segunda Parte, se presenta una exposición sintética y panorámica de la doctrina contenida en la Sagrada Escritura, S. Liturgia, Patristica, Magisterio de la Iglesia y, por último, de la teología de Santo Tomás de Aquino. No se trata, sin embargo, de una repetición de la exposición clásica de los manuales, sino de una visión desde la perspectiva especial dictada por el objetivo central de la obra. Hay que destacar de estas páginas el tratamiento respetuoso, serio y documentado, que el autor realiza, de los documentos estudiados. El mismo P. Folch considera esta Segunda Parte, junto con la Tercera, como lo más valioso de su obra.

En ella se da una respuesta afirmativa a la pregunta sobre la presencia del aspecto psicológico en la formulación tradicional del misterio trinitario.

Una vez establecido que, conforme a las Fuentes, la S. Trinidad puede ser válidamente pensada según la analogía de una comunidad de personas, y que tal aspecto no fue excluido por el uso de la fórmula de las «Tres Personas», el autor busca, en la Tercera Parte del libro, la respuesta a aquella segunda pregunta formulada, es decir, hasta dónde ha llegado la evolución del significado de la palabra «persona» en nuestros días. Para ello, recoge en cuatro apartados los puntos claves de la cuestión: un rápido repaso de las diferentes tendencias seguidas por el pensamiento filosófico sobre la persona, desde el Renacimiento hasta nuestros días; un estudio del uso común actual del término «persona»; la advertencia de no descuidar ni exagerar ningún aspecto de la noción de persona; y la armonía posible entre la moderna comprensión de la persona y la noción escolástica de la Persona divina como *relatio subsistens*.

Finalmente, se encuentran las conclusiones del trabajo efectuado, que el P. Folch ha juzgado más conveniente presentar conjuntamente, para realzar mejor su entrelazamiento y para dotarlas de un orden lógico: conclusiones bíblicas, de la patrística y la teología antigua, las referentes al uso terminológico actual y, como colofón, un resumen crítico del *status quaestionis*, propuesto en la Primera Parte, en el que, a la luz de las anteriores conclusiones, se pueden apreciar mejor las diversas teorías allí expuestas.

En la sexta y última conclusión, el P. Folch ve en las palabras del n. 24 de la Const. Past. *Gaudium et spes* «una revalorización de la expresión del misterio divino con el término «Tres Personas», y concluye que «permanece válida, es más, que *debe ser revalorizada* la fórmula de las «Tres Personas», aun con las connotaciones psicológicas que hoy insinúa con más fuerza que en el pasado (...) No desconocemos los riesgos de su utilización (más todavía que en los tiempos de San Agustín) en un horizonte cultural menos sensible al significado complementario de la expresión «una esencia, una substancia». A pesar de todo, mantenemos la conclusión de que el recurso a la analogía de la «personalidad» y, por tanto, el triple «Yo», tienen derecho a un lugar en la teología y en la pastoral actuales» (p. 387).

Por último, la Bibliografía recogida es extensa y completa, y ofrece al lector la posibilidad de profundizar en cada una de las partes del libro.

JUAN RAMÓN AREITIO

Bertrand DE MARGERIE, *Les perfections du Dieu de Jésus-Christ*, París, Ed. du Cerf, 1981, 494 pp., 15 × 23,5.

«Escribir un libro sobre Dios, en un tiempo de progreso del ateísmo (...), cuando desde hace varias décadas apenas si se puede citar a un teólogo católico que sea autor de una obra sobre las Perfecciones divinas, ¿no es un desafío?» (p. 7). B. de Margarie desea afrontar el reto de poner al

día algunos de los temas más interesantes del clásico tratado *De Deo Uno*. Este libro, que fue perfilándose a lo largo de varios cursos de Teología en Estados Unidos y Portugal, viene a complementar *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, publicada en 1975; ambos se dirigen principalmente a profesores y estudiantes de Teología.

La obra se inicia con dos capítulos, a modo de prolegómenos, donde se aborda el tema del conocimiento humano acerca de Dios (Cap. I) y se esboza una reflexión teológica sobre el ateísmo (Cap. II).

A continuación, el autor procede al análisis de los nombres divinos distribuidos entre las dos partes que integran la obra:

a) La primera —*El Ser divino*— abarca cuatro capítulos: el primero estudia la historia de la noción revelada de Dios; los tres siguientes, los nombres *Ser y Amor*; *Simple, Uno y Unico*; y *Omnisciente*.

b) La segunda parte —*El obrar divino*— recoge los once capítulos restantes, que estudian los nombres: *Creador, Principio y Fin*; *Omnipresente e Inmenso*; *Eterno, Fiel*; *Misericordioso, Paciente*; *Omnipotente, Sabio, Santo y Santificador*; *Predestinador*; *Bello*; *Infinito*; *Feliz*; y *El que viene*.

La distribución de los capítulos dentro de ambas partes no es enteramente clásica, quizá por un deseo de fidelidad a la riqueza del dato bíblico, por encima de cualquier sistematización *a priori*. Con todo, cabe señalar que De Margerie tampoco depende, en esa distribución, del plan seguido por Schmaus y Barth en sus Dogmáticas. Ambos quisieron unificar las Perfecciones de Dios en función de un concepto universal. Schmaus eligió el de *plenitud de vida divina*, para desarrollarlo luego como plenitud en general (la Esencia de Dios), plenitud en especial (Simplicidad, Inmensidad, Eternidad, Presencia, Verdad, Bondad, Hermosura, Dignidad, Santidad y Fidelidad), vida de conocimiento y vida de voluntad. Barth parte de la definición de Dios como «el que ama en libertad» y del concepto de *Perfección*, para luego estudiar las *perfecciones del amor* (Gracia y Santidad; Misericordia y Justicia; Paciencia y Sabiduría) y las *perfecciones de la libertad* (Unidad y Omnipresencia; Inmutabilidad y Omnipotencia; Eternidad y Gloria). Por contraste con estas Dogmáticas puede constatarse la originalidad de la obra de De Margerie, que sólo se ciñe a categorías bíblicas.

La obra que recensionamos deja de abordar, voluntariamente, algunos temas importantes del tratado *De Deo Uno*, por ejemplo los desarrollos metafísicos que están menos engarzados en la revelación bíblica como son la cuestión de la esencia metafísica de Dios, las Ideas divinas, etc. «La teología que nos proponemos —declara— es, en un estilo bonaventuriano, anticipación de la visión y encaminamiento hacia ella» (pp. 8-9). El autor desea facilitar «una experiencia indirecta pero sabrosa del Dios vivo» (p. 8). Esa inspiración «existencial» (p. 9) la encuentra, sobre todo, en la Escritura. En este sentido, el libro se estructura como un estudio ordenado de los *Nombres divinos* con los que Dios se nos da a conocer. Bien entendido que nombrar a Dios es esencialmente «un ejercicio de esperanza, ejercicio beatificante y encuentro amoroso de la libertad creada con

la libertad creadora del *Dios que viene* sin cesar hasta su definitiva venida» (p. 439).

De Margerie concibe así la finalidad de su libro: «que esperando entrar en el gozo de la visión del Señor, y para estar dispuestos a entrar en ella, nuestros espíritus mediten sus Nombres y que nuestras bocas los proclamen, frente al silencio ansioso y atento de los no creyentes» (p. 449). En aras de ese ideal *existencial*, se desecha una perspectiva *puramente especulativa*: «en mi opinión, la teología, incluso cuando trata de Dios en Sí mismo, implica también una reflexión sobre el comportamiento humano que nos asemeja a Dios que describe la teología, que nos hace participar en las perfecciones que manifiesta y nos encamina hacia su visión» (p. 8).

Estos contactos de la Teología dogmática con la Teología Moral o la Teología Espiritual se acentúan, por ejemplo, al estudiar «la gloria de Dios, fin de todos nuestros fines» (pp. 184 ss.), la presencia interior de Dios en el hombre (cap. VIII), «Dios, Futuro absoluto de la libertad relativa del hombre» (pp. 252 ss.), «El Dios revelado es Misericordioso y Paciente» (cap. X), etc. No vale la pena enumerar todos esos contactos porque son numerosísimos, baste reparar en los títulos mismos de los diversos capítulos: por ej. la Omnipotencia se estudia en cuanto Dios la ejerce para salvación del hombre, etc. Por razón de su existencialidad, los desarrollos teológicos de la obra se sitúan también en el contexto «de las preocupaciones particulares del hombre contemporáneo, enfrentado al ateísmo» (p. 8): de ahí el cap. II: «Teología del ateísmo. Su situación en la economía de salvación».

De Margerie contempla también los Nombres divinos como lugar de fecundo «diálogo ecuménico e interreligioso» (p. 10), con protestantes, judíos y musulmanes. El diálogo con musulmanes y judíos se hace más explícito en el cap. V, titulado: «Frente a la idolatría del politeísmo y del panteísmo, el Dios que se revela es Simple, Uno, Unico y Celoso».

El diálogo con el pensamiento protestante se mantiene a lo largo de toda la obra, sobre todo bajo la forma de continuas referencias a Karl Barth —sin duda el teólogo contemporáneo más profusamente citado por De Margerie—, bien para discutirlo bien para aceptar de él alguna idea sugestiva (a menudo matizándola). El autor entiende que Barth «evidentemente ha hablado de las perfecciones divinas mucho más que ningún teólogo católico de nuestro siglo» (p. 8), aunque denuncia a veces en el profesor de Basilea, la hipoteca de unos principios metafísicos que lastran negativamente sus elaboraciones especulativas.

Sin tener una finalidad apologética ni filosófica, De Margerie también utiliza con decisión nociones filosóficas, para «ayudar a los lectores a rechazar los errores contemporáneos acerca de las perfecciones divinas» (p. 9). Entre los filósofos más citados están: E. Gilson, J. Maritain y Thonnard.

Pero el libro quiere ser sustancialmente «teología contemplativa y especulativa» y emplea «un método esencialmente teológico: profundizar en lo que Dios nos revela sobre Sí mismo en las Escrituras y la Tradición, que viene testimoniada eminentemente en Liturgias y Magisterios (conciliar, pontificio, episcopal). Recorrido este camino, dialogaremos con los grandes maestros de la teología del pasado (de San Anselmo a Scheeben,

pasando por Tomás de Aquino, Escoto y Suárez) y con los maestros actuales; quizá menores (¿quién nos puede garantizar que resistirán la terrible prueba del tiempo?)» (p. 8). De hecho, se cita abundantemente a los Padres de la Iglesia, notoriamente a San Agustín (cuyas citas se recogen en *Índice* propio) y a Santo Tomás de Aquino (que merece otro *Índice* particular); junto a ellos aparecen a menudo Duns Scoto, San Buenaventura y, a veces, Scheeben. De entre los contemporáneos, los más citados son: Bouyer y Le Guillou; entre los protestantes, Barth —como ya quedó dicho—, Brunner y Tillich.

Esta metodología, así descrita, responde al sentido más clásico de la teología dogmática cristiana, que quiere proceder como «ciencia de la fe». En este aspecto, «este libro no es apologético ni constituye una apología racional dirigida también a quienes no tienen fe; sino que es y quiere ser una *apología en el seno de la fe*» (p. 7) que no se constituye como teodicea ni se preocupa por las pruebas o demostraciones de la existencia de Dios, porque su tema es «el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el Dios de Jesucristo», el Dios de la Revelación divina.

Dentro del conjunto de temas que aborda la presente obra de De Margerie, quisiera ahora detenerme en dos cuestiones particularmente afines a la temática propia de la Teología Fundamental, en la que se centra mi interés: el conocimiento de Dios y el ateísmo.

Siguiendo a H. Bouillard, el autor recalca la importancia teológica del conocimiento natural de Dios, que viene a ser como la infraestructura de la teología sobrenatural. Ese conocimiento natural de Dios se alcanzaría *principalmente* a partir de los signos sobrenaturales (milagros, profecías, la Iglesia) que no sólo prueban el hecho de la Revelación divina sino la existencia misma de Dios: «la prueba de Dios por el milagro de la Iglesia es, para la razón humana, incluso aunque no haya llegado aún a la fe, pero estando ya de hecho ayudada por la gracia, más impresionante y eficaz que cualquier otra prueba basada en el principio de causalidad» (p. 49). De Margerie es consciente de haber optado aquí por San Buenaventura y Suárez, entrando en polémica con Tomás de Aquino. Como él mismo indica, no perteneciendo este tema a la cuestión de las Perfecciones divinas, tampoco «podemos profundizar aquí en él» (p. 49). En cualquier caso, debe señalarse que este sería un punto de larga discusión, que el autor resuelve sólo a título de opción u opinión.

El capítulo II intenta una *Teología del ateísmo*. Aunque es fácil entender el sentido propedéutico, quizás «terapéutico», de este tema cuando se inicia un discurso sobre Dios, es indudable que este capítulo sobre el ateísmo no llega a integrarse totalmente con el resto de la obra, ya que sólo muy remotamente dice relación a un conocimiento de Dios vivo (el tema de la función del ateísmo en la *Historia Salutis*). De Margerie también utiliza aquí el clásico esquema teológico-manualístico: Magisterio, Tradición, Sagrada Escritura, Teólogos.

Por lo demás, haríamos al respecto un par de observaciones críticas. La primera se refiere a su interpretación del Vaticano II, concretamente de *Lumen Gentium*, n. 16: *Nec divina Providentia auxilia ad salutem necessaria denegat his qui sine culpa ad expressam Dei agnitionem nondum pervenerunt et rectam vitam non sine divina gratia assequi nituntur.*

El autor concluye que existen «ateos negativos de buena fe» y que la Iglesia advierte en ellos «un reconocimiento implícito de la existencia de Dios a través del ejercicio de una vida recta» (p. 60). De que el texto de *Lumen Gentium* no se refiere expresamente a los ateos, sino a hombres religiosos no cristianos, es consciente De Margerie (cfr. nota 24). El mismo número 16 del documento concluye contraponiendo esos hombres religiosos no cristianos a otros «sine Deo viventes et morientes in hoc mundo», es decir, a los ateos «prácticos». Parece, pues, que la afirmación de que hay *ateos de buena fe* no se desprende de *Lumen Gentium*, 16. Más bien reafirma aquí el Concilio la doctrina moral más clásica que define «la vida recta» como perfecto cumplimiento de la ley natural, cuyo primer precepto vendría recogido en el primer mandamiento de la ley divino-positiva: amar a Dios sobre todas las cosas. Sin ese principio no cabe auténtica rectitud moral. El ateísmo plantea siempre este problema ético.

El autor se ve traicionado quizá por las categorías de *ateo-negativo* y *conocimiento implícito de Dios*. Preferible sería caracterizar de otra forma el fenómeno de *pseudo-atéismo* que ya describiera Maritain y que De Margerie tiene en mente al redactar este capítulo; si el pseudo-ateo no es verdadero ateo, resulta equívoco denominarle como tal. No debe llamarse *ateos* a quienes no rechazan a Dios en su conciencia, pero se han opuesto, por ejemplo, al politeísmo en nombre de la verdad acerca de Dios.

Aunque el Autor critica la interpretación rahneriana del Vaticano II y del fenómeno del ateísmo (cfr. pp. 74 y 80), afirma coincidir con Rahner en las líneas de tratamiento pastoral que el ateísmo merece: el ateo es tan sólo alguien que *olvidó* a Dios; su problema debe resolverse, ayudándole a recordar (pp. 81 ss.). Sin embargo, la *Gaudium et Spes*, n. 19, considera también en la génesis del ateísmo un importante factor voluntario y culpable: el movimiento que lleva a apartar a Dios del corazón. Sólo la conversión —otro movimiento *contrario*, posibilitado por la gracia—, se muestra capaz de reparar tan gran pecado. Esa «contrariedad» que forma parte de la *metanoia*, sobre el mero «retornar» del *recuerdo*, añade la nota de sería *ruptura* con una voluntad torcida, con unas categorías intelectuales y vitales netamente nocivas. El recuerdo sólo es negación del *olvido* y afecta tan sólo a la ausencia-presencia de *lo recordado*. En esto se diferencia del pecado, que no sólo altera el haber del hombre sino la raíz de su ser. El ateísmo no es sólo un acontecimiento que le «sobreviene» al hombre, es un *acto* por el cual el sujeto se dispone —dispone de sí— torcidamente respecto del Fundamento del ser. Soslayar esa trágica culpabilidad es errar en la terapia de tan peligrosa enfermedad y dificultar a quien la padece, o quizá hacerle totalmente imposible, el acceso a ese Dios que se nos entrega en Jesucristo, como tan atractivamente señala De Margerie en otras páginas de esta larga reflexión sobre las perfecciones divinas.

En resumen, nos hallamos ante un buen instrumento de trabajo que puede ser útil para especialistas en la enseñanza de esta materia, aunque quizás no tanto para otras personas, incluso estudiantes de teología. La abundante documentación recogida y ordenada hace de este libro una buena obra de consulta.

JOSÉ MIGUEL ODERO

Leo SCHEFFCZYK (dir.), *Christusglaube und Christusverehrung. Neue Zugänge zur Christusfrömmigkeit*, Aschaffenburg, Paul-Pattloch-Verlag, 1981, 268 pp., 22 × 15.

Este libro reúne las ponencias de un simposio teológico que, bajo el patrocinio del Cardenal Joseph Ratzinger y en presencia del Obispo de Ratisbona, Dr. Rudolf Graber, tuvo lugar en Munich del 8 al 11 de abril 1980. El hecho de que se celebrase este encuentro es mérito del «International Institute of the Heart of Jesus», cuyos representantes fueron el Padre Roger Vekemans y el Señor Juan Cordero, de Bogotá (Colombia). Entre los participantes se encontraron una serie de profesores de Dogmática provenientes de Baviera, Baden, Alemania del Norte, así como de América del Norte, Bélgica, Países Bajos, Austria y Suiza.

En sus palabras introductorias, el Prof. Scheffczyk aludió a la problemática, muy extendida actualmente, del quehacer científico de muchas Facultades Teológicas: «Dando continuamente vueltas alrededor del Jesús histórico del cual algunas veces se alejan en favor del Cristo kerygmático y al cual otras veces se adhieren totalmente, para derivar de su praxis de vida todo el cristianismo, parece que así la figura entera de Cristo se escape a la Teología. Buscándolo por aquellos caminos revueltos donde se problematiza acerca de la «Cristología 'de abajo' o 'de arriba', la Teología dogmática al parecer ya no encuentra el núcleo en el que se unen lo histórico y lo supra-histórico (...) el centro del misterio divino-humano de Jesucristo. Sin embargo, si no se encuentra este núcleo, tampoco puede haber un culto a la Persona de Jesucristo. Porque el existencialista lo considerará necesariamente como una desviación de lo 'propio de la existencia humana', reclamado como lo únicamente válido, mientras que quien propugna un cristianismo pragmático sospechará que se trata de llevar a Jesús a la altura de un icono divino, para desfigurar así un 'molesto hombre histórico' y su peligrosa y provocante profecía social» (pp. 8-9).

En cambio, hay que reencontrar de nuevo el centro cristológico en un encuentro entre Teología dogmática y espiritual, Teología científica y pneumática, basada en la piedad y la oración.

Especialmente de parte de los latinoamericanos se sugirió despertar el interés de la teología alemana por un renovado culto a Cristo, el cual como culto al Sagrado Corazón de Jesús está muy arraigado entre los fieles de Latinoamérica. «No parece infundada la esperanza de que el mantener y profundizar en este culto podría constituir un contrapeso, para romper la estrechez y parcialidad de un Cristo político —cosa que aunque ahí sea de alguna manera comprensible, sin embargo ni puede aprobarse del todo ni considerarse como algo que tenga un porvenir—, romperlo, digo, volviendo a aquel centro del cual en todo caso también lo político recibe su propio significado y relevancia, es decir, al concreto Jesucristo, en el que se unen armónicamente lo divino y lo humano, y sólo así pueden ser objeto de un culto singular» (p. 10).

Cabe sospechar que también en Europa el culto a Cristo haya sufrido grandes baches en comparación con la época entre las dos guerras mundiales, de manera p. ej. que no pocas veces bajo el pretexto de volver a

lo más esencial de la existencia cristiana y también de la vida litúrgica, se creía poder renunciar a formas «accidentales» de expresar la fe, como lo es —dicen— el culto al Corazón de Jesús. Esta renuncia, sin embargo, contradice no sólo las exigencias psicológicas y pedagógicas, sino también la ley fundamental del Cristianismo, que se dirige no sólo al intelecto, sino al hombre entero con todas sus facultades y posibilidades. En cambio, existen hoy en día dentro del ámbito de la Teología impulsos que posibilitan una unión entre Teología especulativa y espiritual, p. ej. la doctrina de los «misterios de la vida de Jesús» o una «estética teológica» que, interpretando la revelación como forma y esplendor para el espíritu y los sentidos del hombre, abre nuevos accesos a un culto de Cristo. Existen también muchos estudios monográficos recientes acerca de la Teología espiritual, sobre todo de la Cristología, a partir de las áreas de la Biblia, Patrística o Historia de la Espiritualidad.

El presente libro intenta reunir los aspectos parciales de tal manera que resulte más fácil encontrar el todo. Su punto de partida es el fundamento bíblico. Las consideraciones acerca de la palabra «corazón» en el lenguaje bíblico (J. Becker) hacen referencia a aquella verdad central de la Biblia acerca del verdadero ser humano/existencia humana (?); la imagen juánica del «traspasado» (J. Heer) resalta los pensamientos fundamentales de la doctrina de la redención en San Juan. Algunos resultados de la Patrística, Escolástica y de la Historia reciente de la espiritualidad manifiestan cómo el culto a Cristo adquiere en la Tradición contornos más nítidos; esto se revela en aquellas ponencias que tratan de la Soteriología de Máximo el Confesor (F. Heinzer) y la doctrina de la vida interior del hombre Jesús según Santo Tomás de Aquino (L. Elders). Las contribuciones de W. Baier (Focos del culto medieval al Corazón de Jesús) y A. Mattes (El moderno culto del Corazón de Jesús, alrededor de Santa Margarita María Alacoque) fomentan la investigación científica sobre el paso de una devoción más amplia a la Pasión, en la época patrística, hacia el resaltar el Corazón como objeto de culto. La ponencia sistemática «El culto del Corazón de Jesús y la Teología de la conversión» (J. Auer) pone de manifiesto la relación entre el culto del Sagrado Corazón y la conversión y penitencia como elementos esenciales de la vida cristiana, mientras que aquella otra «La devoción al S. Corazón de Jesús y la reparación» lo ilumina bajo la luz del principio de la vicariedad (N. Hoffmann). Resumiendo las demás contribuciones, L. Scheffczyk señala en su ponencia la importancia que tiene el culto a Cristo para la «experiencia de Jesús» que hoy en día se reclama por todas partes. Si se intenta solamente una experiencia de una presencia sublimada de Jesús, no se da en absoluto un encuentro personal con Cristo, sino simplemente un recuerdo de su ejemplo. Por el contrario, el culto a Cristo dentro del contexto de la vida intelectual y espiritual de la Iglesia, así como una actitud profundamente contemplativa puede llevar a captar la presencia real del Cristo pneumatizado.

Todas estas contribuciones están escritas no en una terminología artificial de especialistas, sino —en comparación con la mayoría de las publicaciones recientes— en un lenguaje extraordinariamente claro e inteligible. Esto, al mismo tiempo, no merma el rigor científico tanto de los cuidados

estudios monográficos y analíticos, como los sintéticos de conjunto. Sobresalen las contribuciones de L. Elders, J. Auer y L. Scheffczyk.

Este libro puede recomendarse vivamente no sólo a sacerdotes y profesores de religión, sino a todos quienes, en este tiempo de confusión, buscan accesos nuevos a una devoción interiorizada de Cristo. Esto vale de manera especial, si se tiene en cuenta que el XXV aniversario de la Enc. de Pío XII «Haurietis Aquas» (15.5.1981) no ha sido apreciado apenas por la mayoría de los teólogos germano-parlantes, mientras que en otros países ha sido motivo de intensos impulsos pastorales.

Por todo ello, es muy de agradecer la pronta y pulcra edición castellana de estas Actas que, con el título *Cristología y devoción a Cristo*, ha editado ya el Instituto Internacional del Corazón de Jesús (Bogotá, 1982).

JO HANNES STÖHR

Inos BIFFI, *Meditazione eucaristica*, Milano, Ed. Jaca Bock (col. «Già e non ancora», 64), 1982, 94 pp., 11 x 18.

El autor ha recogido en pocas páginas una elevada doctrina sobre la Eucaristía, que antes expuso en breves artículos o conferencias. Lo titula «Meditaciones», porque en realidad ofrece material abundante y rico para reflexionar fructuosamente sobre la Sagrada Eucaristía. Pero además, el opúsculo encierra datos muy importantes para la enseñanza teológica, la pastoral y la liturgia. Divide todo el temario en tres aspectos principales: a) la Eucaristía en el misterio de la salvación; b) la Eucaristía, sacramento de la cruz; c) la Eucaristía y la caridad: la Iglesia.

a) *La Eucaristía en el misterio de la salvación*: La Eucaristía sólo puede entenderse dentro de la historia de la salvación. Esto es muy importante, pues se han hecho en los últimos decenios no pocas exposiciones de la Eucaristía a partir del análisis de sus propios elementos sensibles: el pan y el vino, o considerando la forma externa en que se estableció: un banquete. No negamos que esto sea ilícito, pero se ha de tener el cuidado —y no siempre se ha tenido— de penetrar en el sentido genuino de la Eucaristía, que es lo significado por esos elementos sensibles. Esto sólo podemos conocerlo escuchando atentamente a Aquel que es el único que puede hacernos una exégesis de la Eucaristía y que está en el origen de la misma: Jesucristo, y, por lo mismo, sólo por la fe podemos acercarnos a tan augusto misterio. De ahí podemos entender que el designio de Dios no fue otra cosa que transmitir el amor de Jesucristo al mundo. El Cuerpo y la Sangre de Cristo no son otra cosa que su Persona, su vida, su realidad como Señor. Dios no puede dar más a los hombres. Esto nos explica el aspecto escatológico de la Eucaristía.

El amor de Dios exige de nuestra parte una correspondencia, pero nuestro amor, limitado y pobre, corre siempre el riesgo de generalizarse, y pierde así su propia naturaleza. Esta es la incongruencia de nuestra participación en la Eucaristía que no se traduce en un amor entregado a su

«próximo», por haberlo entendido con una universalidad inoperante. De aquí que el pecado sea lo más opuesto a la Eucaristía, porque el pecado es la antítesis del amor y rechaza el designio de Dios que es un designio de amor y se opone al amor del prójimo. El pecado nos coloca fuera de la historia, ya que la historia está iluminada por la Redención hecha por Jesucristo y, por eso, nos margina. El pecado es, en cierto sentido, como un aniquilamiento, como una «nada» querida, consistente en una voluntad rebelde al plan salvífico de Dios. Cristo fue a la Cruz y en ella manifestó su inefable caridad, una caridad puesta al servicio del Padre a quien glorifica y al servicio de los hombres a quienes salva. Por eso, el pecado es la gran objeción a la Cruz, y la culpa, no querer a Jesús en su caridad crucificada.

b) *La Eucaristía, sacramento de la Cruz.* A partir de la Cruz, que es la caridad del Señor, se comprende ahora la Eucaristía. El sacrificio del Señor, su obediencia amorosa, es el origen y el contenido de la Eucaristía. De este modo la Eucaristía es colocada en la historia de la salvación. Es el signo eficaz de su presencia entre nosotros, «donec veniat». Para mostrar esto el autor recurre al concepto de *sacramentum*, y lo hace con gran maestría. Es el sacramento algo «relativo», dice referencia a un acontecimiento, a algo memorable que ha sucedido en la historia de la salvación y lo actualiza. Esto es de grandísima importancia para la Eucaristía y para la celebración sacramental de toda la liturgia. Muchos de los desaciertos y errores que hemos conocido proceden de un falso concepto del sacramento, o mejor de una ignorancia de su propia naturaleza. ¿Cómo puede servir de alimento la víctima que aún no ha sido sacrificada? Porque fue el viernes, a la hora en que se sacrificaba el cordero pascual, cuando se ofreció el Señor en la cruz como auténtico Cordero Pascual. Murió el viernes y, sin embargo, ya el primer Jueves Santo de la historia cristiana se dio a los suyos como alimento pascual. Ocurre también hoy algo parecido: el Señor ha resucitado para no volver a morir y, sin embargo, todos los días presenta a la Iglesia su Cuerpo y su Sangre hechos víctimas del sacrificio. Esto es lo que nos explica el *sacramentum*, esto es, según aquella modalidad del culto que, por medio de ritos simbólicos, vuelve a renovar y a hacer realidad, a través de los tiempos, una acción de Dios ocurrida en una época determinada. Esto es precisamente lo específico del sacramento.

En la Cena del Señor y en toda la celebración de la Eucaristía, hasta el fin de los tiempos, tenemos una renovación sacramental del único sacrificio redentor del Calvario, como nos lo recuerda la liturgia de todos los tiempos y de un modo más especial la promulgada por Paulo VI. Si nos preguntamos por qué no bastó en el plan salvífico de Dios el sacrificio histórico, sino también se precisa su perduración sacramental, sólo encontramos una respuesta: porque nos amó entrañablemente, porque nos amó «hasta el extremo», porque en su amor quiso que también nosotros participáramos y nos asociáramos culturalmente a su sacrificio, y lo tuviéramos siempre presente, dada nuestra pobre naturaleza humana, tan olvidadiza y tan inconsecuente. De aquí, la irracionalidad de cuantos han celebrado la liturgia a su antojo y reduciéndola a una «comida ordinaria», a un ban-



quiere más entre los hombres. Han cortado el hilo sacramental, misterial, que une nuestro culto a Jesucristo. Han olvidado que se trata de un «memorial» con todo lo que esto significa. El autor expone en bellísimas páginas estas ideas que nos comprometen sinceramente con la celebración eucarística.

c) *La Eucaristía y la caridad: Iglesia.* Los dos puntos anteriores llevan al autor a tratar el carácter eclesial, comunitario, fraterno de la Eucaristía. Dice muy bien que «la disponibilidad, la voluntad de la Iglesia de adherirse a Cristo, describe y ofrece el área de suscitación y de emergencia de la Eucaristía». No existe una liturgia eucarística que no sea al mismo tiempo un «consenso» de la Iglesia. La Eucaristía hace a la Iglesia en cuanto que la Iglesia nace del amor de Cristo, de la Cruz, del Espíritu que viene del sacrificio de Jesús. Por eso la Eucaristía hace a la Iglesia, como comunidad que sale de Cristo y lo expresa. Pero, al mismo tiempo, en otro plano diferente, la Iglesia es la que «hace» y «celebra» la Eucaristía «en memoria» del Señor. Juan Pablo II ha expresado esto en una forma lapidaria en su primera carta encíclica: Sacramento-Sacrificio; Sacramento-Presencia; Sacramento-Comunión. El autor no recoge esta expresión del Papa, mas sí su contenido.

La celebración eucarística debe proclamar la voluntad de la comunidad cristiana de asumir la caridad de Cristo, de entrar en el curso de su sacrificio; debe predicar la intención de que la caridad de Cristo se difunda y suscite la caridad de la Iglesia. La finalidad perfecta de la Eucaristía, según Santo Tomás de Aquino, es la Iglesia en cuanto es caridad de Cristo condividida, personalizada y capaz de hacer vivir en el amor. Celebramos la Eucaristía para poder amar, porque sin la Eucaristía permanecemos encerrados en nuestro egoísmo. El banquete de la Eucaristía, puesto que realiza nuestra comunión con el amor de Cristo, funda para nosotros la posibilidad de amar. De ahí que, en cierto aspecto, el fin de la Eucaristía es la generación de la fraternidad. Somos Iglesia en la proporción en que somos asumidos por la caridad de Cristo, expresada en la celebración eucarística en cuanto que es actualización de su sacrificio redentor en la Cruz. Por eso la Eucaristía es la síntesis del amor cristiano en todas sus dimensiones: es misterio de amor de Cristo a su Padre, a quien glorifica; y a nosotros, a quienes salva; misterio de amor de nosotros a Cristo y a su Padre en el Espíritu Santo; misterio de amor fraternal de unos para con otros. Comiendo de un único pan, nos hacemos los muchos un único Cuerpo de Cristo. Lo que se realiza en el sacramento y lo aceptamos por la fe, debe hacerse, en nuestra convivencia cristiana y humana de cada día, una realidad concreta y experimental. El amor de Cristo debe hacerse visible y operante en nuestra comunidad cristiana y humana.

El autor funda toda su magnífica exposición en los textos del Nuevo Testamento, que recoge al final de cada capítulo. Recomendamos vivamente esta obra de pocas páginas, pero de un contenido muy rico. Su lectura, su meditación, hará mucho bien.

MANUEL GARRIDO-BONAÑO

AA. VV., *Petrus und Papst. Evangelium-Einheit der Kirche-Papstdienst*, Band II: *Neue Beiträge*. Herausgegeben von A. Brandenburg und H. J. Urban, Münster, Aschendorff, 1978, 232 p. 24 x 17.

Se trata de doce estudios sobre el ministerio Papal, escritos como una contribución al diálogo ecuménico. La iniciativa ha sido alentada por el Arzobispo de Paderborn, Mons. Degenhardt, que encabeza el volumen con un breve prólogo. Los autores, en su mayoría católicos, parten del carácter evangélico del Papado y de su necesidad en la Iglesia de Jesucristo, y examinan con cierto detalle su fundamentación y su alcance institucional como principio y factor de unidad.

Destacan por su interés los artículos de B. Forte (pp. 32 s.), W. Beinert (pp. 56 s.), L. Scheffczyk (pp. 142 s.) y H. Schützeichel (pp. 186 s.), profesores en Facultades alemanas de Teología católica.

Forte estudia las relaciones entre Eucaristía y Papado como dos realidades referidas a la unidad de la Iglesia. Beinert analiza la definición del Vaticano I sobre la infalibilidad pontificia desde los presupuestos eclesiológicos del Vaticano II. Scheffczyk trata, en un sólido trabajo, del oficio papal en la Iglesia, considerado en su Sacramentalidad y en sus aspectos de Comunión. Schützeichel analiza los elementos históricos, eclesiales, cristológicos y pneumatológicos que delimitan el Primado del Romano pontífice.

La aportación no católica está representada por J. Ernst, que estudia la perícopa Mc 8,27-33 (pp. 4 s.); J. Meyendorf, que formula constructivamente el punto de vista ortodoxo (pp. 159 s.); R. Frieling, que expone las cuestiones sobre el Papado planteadas usualmente por los Evangélicos en el diálogo católico-luterano (pp. 204 ss.); y F. Heyer, que cierra el volumen con unas breves consideraciones sobre el ministerio confiado por Cristo a Pedro (pp. 228 s.). Puede decirse que existe un desnivel entre las conclusiones de J. Ernst y las del resto de estos autores. Mientras que Meyendorf, Frieling y Heyer parecen avanzar realmente al encuentro de las tesis católicas, el trabajo de Ernst ofrece un resultado casi nulo, a causa especialmente de los presupuestos antihistóricos del método exegético que adopta.

Se incluyen también en el volumen estudios menores de H. Döring, W. Kasper, G. Schwaiger y H. J. Urban.

J. I. SARANYANA

Ph. DELHAYE-L. ELDERS (dir.), *Episcopale munus. Recueil d'études sur le ministère épiscopal offertes en hommage à Son Excellence Mgr. J. Gijsen*, Assen, Van Gorkum, 1982, XXII + 472 pp., 15 x 24.

Es frecuente que con ocasión de fechas señaladas en la vida de un científico, un profesor o un hombre de Iglesia, se promueva la edición de obras colectivas que dejen constancia cultural y científica de la efemérides en cuestión. Lo que ya no es tan frecuente es que el resultado sea una obra compacta y abaricante, que estudie de manera monográfica un

tema concreto y constituya en su conjunto una aportación científica de verdadera importancia. La obra que dirigen los profesores Delhaye y Elders es una de estas excepciones.

La ocasión queda recogida en el subtítulo del volumen: el obispo de Roermond, Mons. Jean Gijsen, cumple 10 años en el servicio pastoral de su diócesis y un conjunto de personalidades del ámbito pastoral y teológico han querido rendirle su homenaje. Mons. Gijsen es una figura significativa de la Iglesia en Holanda y su esfuerzo por vivir la responsabilidad propia del Obispo en medio de las más difíciles circunstancias constituye una página de primera magnitud en la reciente historia de la Iglesia.

Se comprende que a la hora de fijar el tema del libro-homenaje, los editores no hayan tenido dudas: el *munus episcopale*, la tarea del Obispo en su Iglesia particular y en la *communio ecclesiarum*. Los 24 estudios que componen la obra, sin constituir un tratado de *Episcopo*, iluminan de manera extraordinaria la misión que tiene hoy el hombre al que se confía la *episcopò* en la Iglesia.

Después de la breve presentación de los editores, la obra se abre con un interesante prefacio del Cardenal Ratzinger, compañero de estudios y amigo del obispo holandés desde los años universitarios. Este texto es un canto a la responsabilidad personal del Obispo, que no puede quedar ahogada por la presión de consejos presbiterales, o pastorales, etc. Ni, por arriba, por la actividad de la Conferencia episcopal. Cuando esto ocurre, en vez del Obispo que testifica la Tradición, la figura que vemos es la del «burócrata mitrado» (p. XVII), mero punto de referencia «de decisiones anónimas, que producen entre las gentes la sensación de estar dominadas por una tela de araña tejida por poderes secretos, del tipo de las que Kafka ha descrito tan agudamente en *El Proceso*» (p. XX). Los consejos y la Conferencia tienen un claro sentido —dice Ratzinger—: ser elementos de juicio para la insustituible responsabilidad del Obispo, que es quien toma sus decisiones libremente ante Dios. De ahí que pueda concluir el Cardenal teólogo que, en última instancia, lo que vincula la conciencia del Obispo es su condición de sucesor de los Apóstoles, «y esto significa que no se debe buscar consejo en cualquier sitio, sino que su «consejo» lo constituyen los obispos de todos los lugares y de todos los tiempos» (p. XXI.). Sólo así —siendo testigo esforzado de la Tradición de la fe— el Obispo está protegido de lo arbitrario y pasa a ser en la diócesis «el centro de toda auténtica libertad» (*ibid.*).

El espacio de una recensión hace materialmente imposible entrar en diálogo con las diversas colaboraciones que integran el volumen. Hagamos al menos una presentación, haciendo notar ante todo que las colaboraciones se ofrecen de manera consecutiva, sin estructura sistemática. Sin embargo, el estudio del material nos hace ver que, con algunos cambios de ese orden consecutivo, el libro se organiza fácilmente en cuatro secciones que tienen acento, respectivamente, dogmático, pastoral, histórico y cultural.

Comienza la primera con un denso estudio bíblico del exegeta André Feuillet sobre el Obispo en la perspectiva de «Cristo Pastor y sacerdote de la Nueva Alianza». Para Feuillet nada hay más urgente que restaurar una teología bíblica que reconozca a Cristo como sacerdote y su muerte como sacrificio, dimensiones ambas negadas o ignoradas de manera creciente en

numerosas publicaciones teológicas. Los tres *munera* participados por el Obispo se estudian a continuación. Brunero Gherardini estudia con rigor al obispo como maestro de la fe, tanto en perspectiva histórica como sistemática, y Klaus M. Becker se detiene en la consideración del sacerdocio del Obispo a partir de la doctrina del Concilio Vaticano II. A mi parecer, la contribución del Obispo de Rotterdam, Mons. Simonis, estaría mejor junto a estos dos artículos y no en el lugar, un poco desdibujado, que ahora ocupa. Al estudiar la figura del Obispo como pastor, completa bien la tríada célebre de funciones episcopales.

A continuación, dos artículos consideran de manera directa la dimensión colegial del *munus episcopale*. El estudio de Scheffczyk es importante: «la colegialidad de los obispos en perspectiva teológica y pastoral», con una rigurosa lectura del contenido dogmático del Concilio Vaticano II, apuntando a los problemas pastorales que la interpretación del Concilio ha hecho emerger. Mons. Delhay estudia, con su gran autoridad y experiencia, la institución del Sínodo de los Obispos, mirando al futuro de la Iglesia. Un análisis de la figura del Obispo a partir del Pontifical Romano de 1968 y escrito por André Rose, cierra esta primera sección, que quiere enmarcar al Obispo en sus coordenadas teológico-dogmáticas.

Un segundo conjunto de colaboraciones estudia ya la actividad, el ejercicio del *munus episcopale*. El Cardenal González Martín expone la relación del Obispo con sus sacerdotes, comenzando por la tradición de Toledo para detenerse sobre todo en el Concilio Vaticano II. Y el Cardenal Garrone se ocupa de la responsabilidad del obispo respecto de los futuros sacerdotes: el Seminario. Mons. Ryan describe, sobre el modelo de su experiencia como Arzobispo de Dublín, lo que es la «administración» de una diócesis. «El Obispo diocesano y la vocación de los laicos»: bajo este título, Mons. Alvaro del Portillo traza el marco de la actividad pastoral del Obispo en relación con los laicos tal como la propone el Concilio Vaticano II, y que en sustancia es —dice el autor— un servicio a la iniciativa creadora de los fieles, no un asumir sobre sí mismo cualquier tipo de iniciativa. Mons. José Capmany expone «la responsabilidad del Obispo en la evangelización del mundo»: con su habitual pericia, el autor abre el horizonte del Obispo desde su Iglesia particular a la Iglesia Universal bajo el ángulo de la misión; el buen régimen de la propia iglesia como porción de la Iglesia Universal —escribe— es la base de su verdadera aportación misionera.

En este marco formal se inscriben otras cuatro colaboraciones, que estudian no ya la relación interpersonal del ministerio del Obispo, sino dimensiones transversales de su actividad pastoral. El Cardenal Höffner aborda la materia de la que es especialista: la doctrina social de la Iglesia. Su colaboración se titula: «la responsabilidad del Obispo en la cuestión social». A continuación el teólogo de Rolduc J. Ambaum diseña la figura del obispo ejerciendo la misericordia con los pobres. El dominico A. F. Utz, de Friburgo (Suiza), nos ofrece un estudio sobre el magisterio y la acción pastoral del Obispo ante los problemas políticos nacionales e internacionales. Finalmente, el Prof. Elders, editor del volumen junto al Prof. Delhay, estudia «la tarea del Obispo —así se titula la colaboración— en el campo de la educación y de las artes y las ciencias».

En este grupo puede incluirse el bello estudio del prof. J. Stöhr, de Bamberg, sobre el Obispo y la Madre de Dios: la piedad mariana y la predicación del Obispo sobre el papel de la Santísima Virgen en la economía de la gracia.

El conjunto de trabajos predominantemente históricos se abre con un estudio del Prof. M. Guerra, de Burgos, sobre un tema que insistentemente ha tratado: la figura del papa en la primera cristiandad. La perspectiva ahora elegida es ésta: «el primado del Papa respecto de los Obispos en los tres primeros siglos». El patrólogo de la Universidad de Navarra, Prof. Ramos-Lissón, expone después «el *pastorale munus* en los Padres Latinos: Cipriano, Ambrosio y Agustín». Un aspecto del ministerio episcopal en la doctrina de Santo Tomás es la aportación del holandés Prof. A. H. Maltha O. P.: santidad y potestad del Obispo. Especialmente interesante me parece el trabajo del historiador de la Iglesia Prof. Iserloh, de Münster, dedicado a estudiar la cuestión del ministerio episcopal en la Confesión de Augsburgo. El último estudio de esta tercera serie, escrito por el teólogo A. J. Boekraad, de Maastricht, está consagrado a exponer la doctrina de John H. Newman sobre el Episcopado.

En el cuarto grupo, que hemos calificado de cultural, incluimos los dos últimos estudios del volumen: el del profesor Lescrauwaet, sobre la historia de la Catedral, en cuanto Iglesia donde está la «cátedra» del Obispo, y el del también holandés Prof. Frits van der Meer sobre la iconografía episcopal en la antigüedad cristiana.

Dos completos índices de nombres y materias (en francés) cierran este espléndido volumen.

No nos es posible detenernos en el comentario de un conjunto tan vasto de trabajos y cuyo interés teológico y pastoral no podemos sino subrayar. Sería muy de desear que el libro tuviera una extensa difusión, cosa de suyo no fácil en este género científico que es el volumen colectivo. Por eso nos atrevemos a sugerir a los editores que faciliten la traducción y publicación de las distintas colaboraciones en revistas teológicas y pastorales. Algunos trabajos especialmente —pienso, por ejemplo, en los de Feuillet, Gherardini, Scheffzyck, Del Portillo y Capmany— abordan cuestiones cuya trascendencia pastoral es evidente en el momento doctrinal de la Iglesia.

Una última observación. Lástima que sean frecuentes las erratas, cosa explicable dada la diversidad de idiomas en que se expresan los autores, pero que deberían ser cuidadosamente controladas en una ulterior edición. Caso de que ésta se lleve a cabo, brindamos a los editores el orden de exposición de la materia que ha servido de guía a esta recensión, que nos parece tal vez más adecuado.

PEDRO RODRÍGUEZ

Aurelio FERNÁNDEZ, *Nuevas estructuras de la Iglesia. Exigencias teológicas de la Comunión Eclesial*, Burgos, Ed. Aldecoa, 1980, 340 pp. 18 × 25.

El Prof. Aurelio Fernández nos ofrece un nuevo libro teológico, esta vez en claro servicio a la pastoral. Trata de las nuevas estructuras de la

Iglesia —el Consejo pastoral, el Consejo presbiteral, las Conferencias episcopales y el Sínodo episcopal—, pero el interés se centra en su vertiente teológica: busca ante todo el fundamento de esas nuevas estructuras y las considera —en un segundo momento lógico— como desarrollo exigido por una visión de la Iglesia en cuanto comunión. Por eso en el Prólogo insiste en la necesidad de una eclesiología de la «communio» y, es más, anuncia que está preparando un libro sobre el tema, de modo que este trabajo podría considerarse como el segundo volumen.

El autor ha escogido estos cuatro organismos, porque expresan de forma especial la comunión en la vida de la Iglesia: «responden —dice— a cuatro grandes líneas de responsabilidad común: laicos-jerarquía, presbíteros-obispo, obispos entre sí, obispos-Papa» (p. 14).

Busca continuamente el subsuelo teológico de esas nuevas estructuras y por eso no podemos considerar la obra como un libro de pastoral aplicada, aunque pone las bases para una aplicación práctica de esas estructuras de acuerdo con la doctrina del Magisterio, que expone minuciosamente. Tiene buen cuidado de no identificar estas estructuras con la estructura esencial de la Iglesia y, por eso, aunque sostiene que esos organismos —estructuras— se presentan hoy como los más adecuados para vivir a distintos niveles la corresponsabilidad, nacida de la *communio*, sin embargo «son organismos para aceptarlos o no según funcionen y sirvan al bien de la Iglesia, pero que no son deducibles esencialmente de su constitución divina» (p. 14-15). No son otra cosa sino instrumentos o medios para vivir la, esa sí, esencial corresponsabilidad de todos los miembros en la misión salvadora de la Iglesia.

El libro se divide en cuatro capítulos, que corresponden a cada uno de los cuatro organismos estudiados, con un esquema esencialmente común: situación del tema, estudio del Magisterio, principios teológicos y aplicaciones concretas.

El primer organismo tratado es el *Consejo Pastoral*, cuyo estudio se inicia con una breve exposición histórica de la colaboración del pueblo con la jerarquía en los más variados ministerios pastorales. El estudio del Magisterio comienza con los documentos de la etapa antepreparatoria del concilio —unas pinceladas de opiniones sobre el tema—, sigue con el desarrollo del n. 27 del Decreto «Christus Dominus», cuyos avatares y diversas redacciones propone con profusión de notas, y termina con el esquema del *Motu proprio* «Ecclesiae Sanctae», de las normas dictadas por la Conferencia Episcopal Española y de la Carta circular sobre los Consejos Pastorales de la Sagrada Congregación del Clero.

Momento interesante, por lo que comporta de elaboración personal, es el apartado dedicado a los fundamentos teológicos. El Consejo Pastoral no tiene su fundamentación teológica en el texto del «Christus Dominus», aunque las respuestas a los modos hagan entrever algunos principios doctrinales. Sin embargo —dirá el autor— «la comprensión del Consejo es preciso ponerla en la línea más amplia que abarca toda la doctrina teológica sobre la Iglesia, concebida como unidad de vocación y de misión, que da origen a la igualdad radical de todos los cristianos» (p. 37). En el seno de este organismo no se «enfrentan» las diferentes funciones, sino que los componentes lo integran en tanto que tienen una vocación común

y responsabilidad en participada igualdad. «El planteamiento teológico, pues, precede a toda diferenciación de funciones y aun a la llamada teología del laicado. No obstante, por darse en el laico la vocación específica del fiel sin ulterior cualificación, puede servirnos de orientador lo que el Concilio afirma sobre la misión del seglar, diferenciando su quehacer en la Iglesia y en el mundo. A todos los fieles —sacerdotes, religiosos y laicos— se les asigna una misión concreta a realizar en el ámbito intraeclesial y en la esfera del quehacer temporal» (p. 38).

Asentados estos presupuestos, estudia la misión de los cristianos «en la Iglesia» y «en el mundo». La misión del fiel en la Iglesia —cuyas exigencias doctrinales arrancan del capítulo II de la Constitución «Lumen gentium» y no del IV ni del Decreto «Apostolicam Actuositatem»— nace en virtud del bautismo y se concreta en la participación de la misión sacerdotal, profética y real de Cristo. La corresponsabilidad en el culto tiene una consecuencia concreta, claramente deducida por el autor en el siguiente párrafo: «Los frutos espirituales producidos entre los fieles deben ser tenidos en cuenta por la jerarquía como criterio principal, a la hora de juzgar sobre la oportunidad de introducir reformas o no. De este modo, el reflejo de la liturgia en la piedad y en la santidad del pueblo es el mejor índice de la validez pastoral de toda normativa litúrgica, cuya elaboración corresponde únicamente a la jerarquía» (p. 40). También aparece la común responsabilidad en la función profética, que no se limita en el pueblo fiel a la aceptación de la fe enseñada por la jerarquía, sino que —de acuerdo con el concilio— comporta una adhesión a la fe, una penetración en ella y una aplicación de la fe a la vida. En el terreno práctico «se complementan así el ministerio profético jerárquico y la respuesta profética de la vida ordinaria de los fieles, en el sentido de que a mayor celo pastoral suele corresponder una conducta popular más reveladora del misterio de Cristo, que estimula a los pastores a un celo aún mayor» (p. 41). Por último el «munus regium» —no la potestad de regir— también pertenece a la Iglesia como totalidad y de aquí surge la igualdad de derechos fundamentales para todo el pueblo fiel.

El estudio de la misión de los cristianos en el mundo parte de un principio: «la Iglesia, como totalidad, dice relación al mundo», aunque se diversifiquen las tareas específicas del laico, del religioso y de la jerarquía. En este contexto es donde tiene sentido el Consejo Pastoral, como un órgano consultivo, no jerárquico. «A la luz de estos principios, el Consejo Pastoral se presenta como una concreción histórica que responde a una exigencia de derecho divino: la colaboración de todos en la edificación del cuerpo de Cristo. Ciertamente, esta exigencia de derecho divino puede recibir múltiples manifestaciones e incluso no precisa ser institucionalizada. No obstante, el Consejo Pastoral puede ser hoy el órgano de excepcional importancia en la realización histórica de la Iglesia. Y lo será, en la medida en que garantice, sin ambigüedades, la autoridad jerárquica del presbítero, y no intente monopolizar el dinamismo propio de la vida de los laicos ejerciendo una profesión secular» (p. 46). Merece la pena haber copiado el párrafo íntegro, porque aclara la fundamentación, límites y alcance de este organismo.

El último apartado dedicado al tema trata de la organización y fun-

cionamiento del Consejo Pastoral: Lo divide en tres secciones: miembros que lo constituyen, régimen jurídico y diferencia con el Consejo Presbiterial. No puedo descender a exponer la materia, pero basta un juicio global: sin perder nunca el hilo de los principios teológicos y acudiendo a lo legislado por la Iglesia, une la concreción minuciosa y sensata con una clara apertura de horizontes.

En la conclusión se impone la constatación de un hecho: «el retraso —o mejor, fracaso— de los C. P.». El autor aporta una razón fundamental, que en su misma exposición implica ya el remedio: «Una teología insuficiente del laicado, la doctrina en torno al sacerdocio ministerial disminuida frente al sacerdocio común de los fieles, y la confusión entre responsabilidad compartida en la Iglesia y gobierno jerárquico de la diócesis, han motivado ese movimiento pendular de lo que se ha llamado 'iglesia clericalizada' a una presión laical que trata de asumir parte en la *potestas regendi*, propia y exclusiva del ministerio jerárquico» (p. 66).

El segundo organismo es el *Consejo Presbiterial*. A él le dedica cien páginas de apretado texto. Corresponde este consejo a la relación obispos-presbíteros. El Prof. A. Fernández busca en este capítulo dar razón de la propia naturaleza de este organismo, así como presentar las posibilidades de un desarrollo y evolución en el futuro.

El esquema de este capítulo tiene los siguientes apartados: el Consejo Presbiterial en la etapa anterior al concilio; en los textos del concilio; Principios normativos. Régimen jurídico del Consejo Presbiterial; Reflexión teológica; el presbiterio diocesano; la colegialidad del presbiterio de la Iglesia particular en la Tradición; Estructura del Consejo Presbiterial; Conclusión. Realmente el contenido de los epígrafes responde a lo que se espera del título. Sólo puedo resaltar algunos datos que me parecen más interesantes, pasando por alto el estudio exhaustivo de todos los documentos magisteriales y conciliares.

Las preguntas más radicales con relación a este tema las formula el autor en los siguientes términos: «En suma, ¿cuáles son las relaciones ontológico-sacramentales entre el obispo y el presbítero? Y más en concreto, la misión del Consejo Presbiterial, en cuanto representa el presbiterio diocesano, ¿es de simple consejo o puede tener, por su propia naturaleza, en comunión con el obispo, carácter deliberativo? Finalmente, y como consecuencia última, ¿cómo interpretar teológicamente esta unidad de comunión del Presbiterio y su cabeza el obispo, es decir, la *communio hierarchica*?» (p. 109). Para el autor estas son las preguntas verdaderas, si no queremos reducir este organismo a normalizar unas relaciones en razón simplemente de una conveniencia, y no en función de una necesidad, nacida de la propia teología. Es precisamente la unidad de ministerio y de misión en la diversidad de grados de participación la que aclara el sentido de las relaciones entre obispos y presbíteros y fundamenta teológicamente la razón de un presbiterio, de donde surge —como representación— el Consejo Presbiterial.

Muy interesante resulta el tema de la colegialidad del presbiterio de la Iglesia particular en la Tradición, y práctica y fundada, la Estructura del Consejo Presbiterial. Ante la situación concreta de los Consejos Presbiteriales, «la principal ayuda para remontar la crisis es la fidelidad a la

doctrina teológica que les dio origen. Detrás de esa doctrina está la realidad sacramental del presbiterado y del episcopado en comunión. En una palabra, la fidelidad al ser propio del ministerio en la Iglesia» (p. 168).

Las *Conferencias Episcopales* —tercer tema— son para el autor un acto *verdaderamente* colegial, aunque no *estrictamente* colegial. Mantiene esta tesis después de un estudio de los textos conciliares, analizadas las posturas de teólogos y canonistas, y se expresa en las dos frases siguientes: «Las Conferencias Episcopales, aunque de institución jurídica positiva —son *de facto* un 'hecho jurídico'— tienen un fundamento eclesiológico que encuentra su principio en la sacramentalidad del episcopado y en la colegialidad. De tal forma que, aunque no pueda hablarse de una institución *iure divino*, están no obstante íntimamente implicadas en el origen divino de la misma misión de la Iglesia: la *sollicitudo universalis*. Las Conferencias Episcopales en el existir histórico de la Iglesia pueden considerarse como una condición connatural para la realización y cumplimiento *hic et nunc* de ese *ius divinum*» (p. 230). «Lo único que afirmo en las páginas anteriores es que las Conferencias Episcopales representan una colegialidad muy cualificada, y que, si se me permite distinguir entre *colegialidad verdadera* y *colegialidad estricta*, yo afirmaré que en las Conferencias Episcopales se dan todas las condiciones para que se pueda hablar de un ejercicio de *verdadera* colegialidad, pero no de *colegialidad estricta*» (231).

No todos estarán de acuerdo con la distinción entre una acción estricta y otra *verdaderamente* colegial, lo que sí es cierto es que salva dos datos igualmente necesarios: la autonomía propia del Obispo en su diócesis y su necesaria proyección universal, que en este caso se limita al territorio nacional.

En la misma tesitura se mantiene el estudio sobre el *Sínodo Episcopal*: en primer lugar los documentos del concilio y el *motu proprio* «Apostolica sollicitudo», y en segundo lugar, la reflexión personal, estableciendo la relación entre el Sínodo, Colegialidad, Gobierno central de la Iglesia y Colegio Cardenalicio. Me limito a transcribir simplemente un párrafo, que pienso es clave para entender su postura: «el problema está en la traducción de la colegialidad ontológica a las formas jurídicas de colegialidad. Sin duda, que los sínodos celebrados no han sido más que un signo de la colegialidad, ya que sus decisiones no han sido deliberativas, pero no obsta para que, en sucesivas reformas del reglamento, exigidas a su vez por la dinámica de la colegialidad, se dé paso a formas estrictamente jurídicas de colegialidad. La jurisdicción universal del Papa queda salvada con el mismo rigor con que se coordina el Primado y la Colegialidad episcopal. Sólo se precisaría el cumplimiento de dos condiciones: 1.º Que los obispos asistentes representen efectivamente el *corpus episcoporum*, condición que se cumple en el Sínodo...; y 2.º que sus decisiones, sometidas al Papa y aprobadas por él, gozasen de poder deliberativo. Una prudente evolución del reglamento explicitaría la figura teológica sobre la que este poder se fundamenta» (p. 291).

Tal vez haya en ese planteamiento del autor un exceso de preocupación por los efectos jurídicos de los actos sinodales. La intensidad de la colegialidad, o mejor, de la sinodalidad en la Iglesia no siempre ha de

expresarse en forma jurídica. En el volumen *Karol Wojtyla e il Sinodo dei Vescovi*, publicado por la Editrice Vaticana en 1980, el artículo introductorio de Joseph Tomko, al presentar el pensamiento del actual Papa sobre la institución sinodal, cita esta frase del Cardenal Wojtyla: el voto del Sínodo «sólo formalmente es una 'consulta' para el Jefe de la Iglesia» (p. 19). Desde esa realidad profunda, ontológica que es el Colegio, podía el Arzobispo de Cracovia escribir: «La comunión sinodal permite al *entero* Colegio, bajo la guía del Sucesor de Pedro, realizar fructuosamente aquella potestad plena y suprema sobre toda la Iglesia, de la cual son partícipes los Obispos» (p. 18). No me parece, en efecto, que el futuro del Sínodo dependa del tránsito jurídico del voto consultivo al deliberativo, sino de una profundización de la misma comunión en el planteamiento de los trabajos sinodales. Pero pienso que, en el fondo, ésta es también la posición del autor del libro.

Me he detenido especialmente en la exposición del Consejo Pastoral por su interés y porque además puede servir de modelo de cómo el autor trata los demás temas. He querido por otra parte utilizar al máximo sus propias palabras para que su pensamiento apareciera con más nitidez. Pienso que el libro es un buen ejemplo de cómo estudiar los temas pastorales desde su raíz teológica, para que aquéllos no aparezcan como simples opiniones o ensayos sin conexión con los grandes temas teológicos. Sería de desear que el anunciado libro sobre la Teología de la Comunión viera pronto la luz.

MIGUEL PONCE CUÉLLAR

Domenico BERTETTO, SDB, *La Madonna nella parola di Paolo VI*, Accademia Mariana Salesiana, 2.^a edic., LAS-ROMA, 1980, 562 pp., 15 × 21.

——— *Maria nel magistero di Giovanni Paolo II*. Primo Anno di Pontificato. 16.X.1978 - 21.X.1979, Accademia Mariana Salesiana, LAS-ROMA, 1980, 224 pp., 15 × 21.

——— *Maria nel magistero di Giovanni Paolo II*. Secondo Anno di Pontificato. 22.X.1979 - 21.X.1980, Accademia Mariana Salesiana, LAS-ROMA, 1980, 200 pp., 15 × 21.

Creo que la que justamente se ha denominado «era mariana» se caracteriza, sobre todo, por el impulso que los Papas vienen dando al movimiento mariano que lleva al Pueblo de Dios a manifestaciones de piedad mariana, más multitudinarias y, sin embargo, más conscientes. La *piedad popular* hacia la Virgen Santísima —objeto hoy de diversos y numerosos estudios de muy distintos enfoques— no se sostendría sin el aliento que le vienen dando los Pontífices Romanos a partir, sobre todo, de Pío IX. Por eso interesan, entre otros puntos de vista, estudios del magisterio mariano pontificio, como estos libros que reseñamos.

El P. Bertetto, mariólogo italiano, que ya tiene estudiado el magisterio mariano de Pío XI, Pío XII, Juan XXIII, a instancias de otros mariólogos (sobre todo en el Congreso Mariológico de Zaragoza) emprendió la

tarea de continuar el estudio análogo de los siguientes Romanos Pontífices.

1. El volumen dedicado a Pablo VI, en su segunda edición, tiene la gran ventaja de recoger y sintetizar *todo* lo que Pablo VI enseñó sobre la Virgen. En cambio, los dedicados a Juan Pablo II, gracias a Dios, *no son completos*; pero para el que quiera trabajar en ese campo ya tiene el material seleccionado y dispuesto.

La estructura del estudio es clara y pedagógica. Después de una breve presentación del magisterio mariano del Papa, ofrece la lista cronológica de *todas* las intervenciones de Pablo VI de tema mariano, citando la fuente donde pueden encontrarse. En la *segunda parte* presenta *sistemáticamente* la doctrina mariana de Pablo VI. Su intención es fundamentalmente ascético-litúrgica: facilitar la lectura personal o colectiva para el mes de María o en las festividades de María a lo largo del año. En la *tercera parte* hace una síntesis de la doctrina mariana de Pablo VI. Y concluye con el texto íntegro de la exhortación «Marialis cultus».

La labor del P. Bertetto es meritísima en cuanto recopilación sistematizada de *todo cuanto* Pablo VI ha escrito o dicho de la Virgen Santísima. Es un material ya preparado para una investigación posterior.

Pero sobre la *sistematización* haríamos la siguiente observación, aplicable siempre a esta clase de trabajos: la ordenación está dada conforme a un esquema, el de «una» mariología que el sistematizador cree más apta.

Pero ¿es ese el esquema mental que realmente tenía Pablo VI, de tal forma que la doctrina en los distintos discursos o escritos obedecen a la síntesis a que se someten los documentos tenidos en circunstancias distintas o exigidos por la festividad en que se pronuncian las homilías, alocuciones, etc.? El autor afirma no haber procedido *a priori* imponiendo al pensamiento del Papa un «marco-esquema», y previene la objeción con haber propuesto al mismo tiempo una lectura *diacrónica* de los documentos. Personalmente pienso que no se presiona el pensamiento de un autor, que no ha propuesto su síntesis, al ofrecer sus discursos o escritos sistematizados. Es una manera válida como otras. Pero un teólogo que quisiera profundizar sobre el *verdadero pensamiento* de Pablo VI, como de cualquier autor, pienso que debe ir más al fondo, y tratar de descubrir —si es que la hubiera—, sino un primer principio, al menos un *tema primordial* que ordenara la mariología, completa, de Pablo VI.

Alguien podría pensar encontrarlo en el título que proclamó solemnemente en el Concilio Vaticano II, *Madre de la Iglesia*, tema sobre el que vuelve repetidamente en su magisterio: esa maternidad que afirma ser el fundamento dogmático del culto cristiano que da la Iglesia a la Virgen María, como afirma en la exhortación «Marialis cultus»: «La reflexión de la Iglesia contemporánea sobre el misterio de Cristo y sobre su propia naturaleza la ha llevado a encontrar como la fuente del primero y consumación de la segunda a la Virgen María, toda vez que es Madre de Cristo y Madre de la Iglesia».

También sería interesante examinar qué derivaciones tienen para la Mariología total las dos vías que señaló en el Congreso Mariológico de Roma para llegar hasta el misterio de María, la *via veritatis* (la de la teología mariana) y la *via pulchritudinis* (accesible a toda la gente sencilla)

(p. 226). ¿Qué relación existe con la afirmación tantas veces repetida por Pablo VI de que María es «il tipo, l'esempio dell'unità primigenia, quale Dio aveva pensato e voluto prima della caduta originale dell'uomo», «immagine della bellezza», etc. (cfr. pp. 241-242)?

Son éstas, entre muchísimas más, las cuestiones que un teólogo podía tratar de investigar para hallar el pensamiento primordial que preside en toda la enseñanza pontificia desde agosto de 1963 al 29 de mayo de 1978.

2. La misma disposición adopta el P. Bertetto al recoger en los dos volúmenes —uno para cada año de los dos pontificados— el magisterio de Juan Pablo II siguiendo el *iter* anual, útil sobre todo para los predicadores y catequistas. Son 572 documentos —completos o fragmentos de alocuciones u homilías— que recogen la doctrina del Papa, quien, fiel a su lema «Totus tuus», «casi todos los días —afirma el autor en el primer volumen— están marcados por una intervención de carácter mariano, y son muchos los días en que estas intervenciones —siquiera breves alusiones— son múltiples».

Como la disposición en estos volúmenes es la misma que en el de Pablo VI, las mismas observaciones haríamos sobre el trabajo, encomiable y utilísimo, del P. Bertetto.

Pero creo, además, sería interesante hacer notar que, aunque el programa que se propuso desde el principio Juan Pablo II, fue aceptar y sacar las consecuencias de la gran *reflexión eclesial* que es el Concilio Vaticano II, y que, aunque en muchas ocasiones sigue y cita a Pablo VI, el tono y aun el contenido en la doctrina de Juan Pablo II se refieren a otras perspectivas mariológicas.

De Pablo VI —quien en discursos y homilías marianas llega con frecuencia al lirismo del «encomion» oriental— acepta la doctrina de *María Madre y tipo de la Iglesia*. Ahora bien, teniendo en cuenta que el punto de arranque es el que muchas veces cita de la const. pastoral *Gaudium et spes* —«el Hijo de Dios, con su Encarnación, *se ha unido en cierto modo con todo hombre*, n. 22—, podríamos afirmar que la *presencia maternal* de María, contemporánea a los hombres de cualquier momento histórico, la inserta en la antropología cristiana, «antropocéntrica precisamente porque es plenamente teocéntrica, y al mismo tiempo teocéntrica gracias a su antropocentrismo singular» (alocución 29.XI.1980). En esta óptica de auténtico *humanismo cristiano*, la Encarnación es una verdad «primordial y fundamental» (*Redemptor hominis*, n. 2), pues «todo está penetrado de aquel soplo de vida que proviene de Cristo» (ibid, 18). Y, si esto explica la dignidad y la raíz de los derechos del hombre —valorado por Dios a precio de su propia vida y de la sangre del Redentor—, explica simultáneamente la *función primordial de la Madre*, Madre corporal y espiritual al mismo tiempo, en «la visión teológica y existencial» (Discurso de la Curia Romana, 4, 22.XII.1979) que tiene Juan Pablo II del Misterio, ya que «bajo el corazón virginal y maternal al mismo tiempo» se realizó la Encarnación (*Redemptor hominis*, 22, vol. I, pp. 186-1861). Desde esta perspectiva creemos se coordina toda la doctrina de Juan Pablo II sobre *María la Madre*. Si Cristo es el centro y señor de la historia, «nadie más cristocéntrica» que su Madre, que es Madre nuestra (*Homilía en la basílica de Sta. María la Mayor*, 8.XII.1980).

Y en esta breve síntesis creemos encontrar lo característico de la doctrina mariana de Juan Pablo II: no se remonta al lugar de María en el misterio de Cristo y de la Iglesia para luego derivar a consideraciones existenciales para el *hombre contemporáneo*: más bien explica la «Contemporaneidad» de todo hombre al misterio de la Encarnación del Verbo, e. d., a la inserción del Hijo de Dios en la historia mediante la Encarnación en el seno de una Mujer, que hace a todos los hombres hijos de Dios por su «encarnación» en el Verbo a la hora del «sí» de la Anunciación: tema éste, el alcance soteriológico del asentimiento de la Virgen, sobre el que en muy repetidas ocasiones vuelve Juan Pablo II.

Pero toda esta síntesis, sobre la que nos hemos permitido hacer unas observaciones, sólo se podrá tener cuando podamos manejar los documentos —encíclicas, homilías, discursos, alocuciones— con que Juan Pablo II sigue llenando ampliamente su oficio de Maestro Supremo.

Ni que decir tiene —y ya lo hace observar el P. Bertetto— que para entonces, y para esa tarea a que apuntamos, hay que tener muy en cuenta el distinto valor de dichos documentos, observación obvia, pero que nunca podemos perder de vista.

Ahora nos toca sólo esperar a que el P. Bertetto siga en esta estupefaciente labor de indicar cronológicamente las enseñanzas del Papa, y sistematizar, aunque sea fragmentariamente, la abundante doctrina mariana de Juan Pablo II.

LAURENTINO M.^a HERRÁN

German ROVIRA (dir.), *Die Mutter der schönen Liebe. Die Marienverehrung im Leben der Kirche und der Christen*. Würzburg, Verlag Johann Wilhelm Naumann, 1982, 221 pp., 15 × 24.

Acaba de aparecer la publicación más reciente del IMAK (Círculo Internacional de Mariología de Kevelaer/Alemania) que viene editando cada año un volumen dedicado a un aspecto concreto de la Mariología. Esta vez, como lo indica el mismo título, se trata de la devoción mariana y de su incidencia en la vida de la Iglesia y del cristiano. Como ya los libros anteriores, también éste consta de una docena de artículos escritos por otros tantos autores en torno al tema indicado.

El motivo de haber elegido ese tema concreto fue el 450 aniversario de la aparición de Guadalupe y —casi al mismo tiempo— el VI centenario de Czeszochowa (cfr. prólogo, p. 7).

Para introducir al lector en la temática, el editor, Dr. German Rovira, señala que los múltiples títulos que aplicamos —sobre todo en la Liturgia— a María no son palabras vacías, sino que expresan algo de su ser. Quiero destacar aquí sólo el de Reina-Madre que ya en el Antiguo Testamento connotaba el poder impetratorio (cfr. Introd., p. 11 s.).

El libro está dividido en cuatro partes, además de un apéndice documental. La primera parte consta de dos artículos dedicados a aspectos generales de la doctrina sobre el culto mariano. G. Rovira («La Bendita entre

las mujeres»), después de algunas consideraciones sobre los distintos términos: culto, devoción, piedad, y su respectivo alcance (p. 17 s.), ofrece un agudo y bien documentado estudio sobre los fundamentos bíblicos del culto mariano. Si el objeto de todo culto es lo santo —bien sea Dios como fuente de santidad, bien sea todo lo que El ha santificado (p. 91 s.)—, María, por ser la llena de gracia, merece un culto especial, ya que —como enseña la Sagrada Escritura— ha sido santificada por Dios de manera singular (p. 24 s.).

Anton Ziegenaus («La figura de María en la vida de fe de la Iglesia») se propone demostrar que las verdades de fe acerca de María pertenecen, no como algunos pretenden, a la periferia de la historia de la salvación, sino a su mismo centro (p. 46). Lo hace repasando los testimonios más importantes del Nuevo Testamento, desde el texto más antiguo de San Pablo (Gal 4,4 s.) hasta el Apocalipsis, sin olvidar referirse a las frecuentes tipologías del Antiguo Testamento (p. 47 ss.), destacando siempre la íntima relación que existe, a causa de la Encarnación, entre el Hijo de Dios y su Madre. Señala a continuación cómo la sana devoción mariana en la vida de la Iglesia se fundamenta siempre en esos testimonios de la Revelación divina (p. 52 ss.). María, con todos los privilegios que nacen de su maternidad divina, es «la gran señal», una imagen personal en la que el proyecto originario de la creación coincide con la Redención (p. 55), prueba tangible y concreta de que la Redención no es solamente una promesa o incluso una utopía (p. 53), ya que Ella es la prerredimida y la plenamente redimida (p. 56). Supuestas estas bases soteriológicas, la devoción puede dirigirse también a María como ejemplo ético: ejemplo de fe y de fidelidad; ejemplo de virginidad perpetua, corporal y espiritual, y de ahí —paradójicamente— ejemplo de fecundidad espiritual, y finalmente ejemplo de humildad (pp. 56-59). No olvida el autor señalar aquella vertiente de la devoción mariana que busca en Ella la intercesora, especialmente en cualquier necesidad espiritual (p. 60 s.).

La segunda parte del libro recoge cuatro artículos acerca de la «Viva devoción mariana en los pueblos cristianos». Wilhelm Havers, además de ofrecer un breve resumen histórico de la aparición de «María de Guadalupe», destaca sobre todo la importancia de esta devoción mariana —surgida sólo doce años después de la conquista de México por Hernán Cortés— tanto en aquel entonces como para el futuro del gran país americano. A continuación, Jerzy Likierski narra en breves palabras (pp. 89-94) la historia del santuario de Czestochowa y de su sagrada imagen, tan ligada a la historia de la nación polaca («La Madonna Negra de Czestochowa»).

No podía faltar, en esta serie de artículos, un ejemplo relacionado con Alemania. Leo Scheffczyk ofrece un estudio de gran interés histórico sobre la «Doctrina y piedad marianas en Pedro Canisio, como ejemplo de la devoción mariana de la contrarreforma alemana» (p. 95 ss.). Canisio, que por su influjo en la renovación de la fe después de la Reforma luterana, mereció el título de segundo apóstol de Alemania, escribió una obra, en cinco tomos, a manera de una Vida de María, bajo el título «De María Virgine incomparabili». El autor presenta esta obra, poniéndola primero en su marco histórico-geográfico: la unidad inseparable entre doctrina y piedad marianas («una teología de rodillas»), junto a un cierto colorido

típicamente alemán (pp. 96-99). A continuación señala sus fundamentos teológicos: la Sagrada Escritura, con preferencia por el sentido literal, dado el carácter apologético de la obra, así como el uso muy amplio de la Tradición (p. 99-104). El Profesor Scheffczyk termina destacando la intención que anima toda la obra: fomentar la devoción mariana, defendiendo contra los reformadores el dogma de la comunión de los santos y haciendo ver que el culto rendido a los santos, y especialmente a María, no merma la gloria de Dios, sino por el contrario fomenta una vida cristiana vigorosa (p. 104-107).

Por último, Ekkart Sauser, Profesor de Teología en Tréveris, introduce al lector en el desconocido mundo de la «Devoción mariana de los cristianos orientales». Después de un apretado resumen histórico-geográfico de las principales fiestas marianas en Oriente (p. 110 s.), íntimamente unidas a las de su Hijo (pp. 119-121), destaca una característica muy típica de la devoción mariana de los orientales: la simbología mariana que enriquece la decoración de sus iglesias (pp. 112-115). Finaliza el artículo con un apartado dedicado a la devoción mariana en Rusia (pp. 121-124), así como otro sobre el contenido teológico de los iconos marianos (p. 124 s.).

La tercera parte del libro está dedicada a tres estudios sobre «Formas y frutos de la devoción mariana». Ulrich Lange, que dedica su trabajo a «La devoción mariana como obra del Espíritu Santo», describe el desarrollo de diversas devociones marianas, desde los testimonios más antiguos de la Sagrada Escritura y de la Tradición (pp. 129-134), pasando por formas posteriores, nacidas en la Baja Edad Media —como el Angelus, el Rosario, la devoción a la Pietá (pp. 134-136)—, con un excursus sobre la devoción a las imágenes (p. 136 ss.), hasta formas más recientes (pp. 138-144), y todo ello bajo el impulso del Espíritu Santo.

Leo Elders analiza, en su contribución, el papel que corresponde a la devoción mariana en la labor evangelizadora de la Iglesia, señalando los sugerentes textos del Vaticano II, principalmente en el Decreto «Ad gentes» y en la Constitución «Lumen gentium», así como la importante Exhortación Apostólica «Evangelii Nuntiandi», en la que Pablo VI confía este apostolado misionero al patrocinio de María «Stella evangelisationis».

Finaliza esta parte con un artículo de carácter histórico, en el que Franz Courth estudia las aportaciones, a lo largo de los siglos, de las diversas familias religiosas, para fomentar y divulgar la devoción mariana.

La cuarta parte del libro reúne tres artículos bajo el epígrafe común «Consideraciones espirituales y pastorales». El Arzobispo de México, Ernesto Cardenal Corripio, analiza detalladamente el «Mensaje de Guadalupe», sobre todo bajo el aspecto pastoral, destacando su perfecta adaptación al modo de pensar y hablar de los indígenas. Mons. Josef Stimpfle, obispo de Augsburgo, señala en un breve resumen histórico del desarrollo de la devoción mariana el culto mariano como rasgo característico del catolicismo. De ahí que, dada la actual crisis de fe, esta herencia constituya también una tarea a realizar. Destaca, en este sentido, el ejemplo de Juan Pablo II, con su profunda y contagiosa piedad mariana. Finalmente, Jan Nalaskowski describe su experiencia como Rector del Santuario de Jasna Gora (Czestochowa) y lo define como un lugar de oración, conversión y penitencia.

El libro concluye, a modo de apéndice, con seis documentos marianos.

Se trata de textos de San Ireneo de Lyon, Metodio de Olimpia, Germán de Constantinopla, Bernardo de Claraval, Juan Pablo II y del Cardenal de Maguncia, Mons. Hermann Volk.

Con la publicación de este libro se vuelve a verificar una vez más aquel adagio que reza: *De Maria, numquam satis*. Contiene una serie de aportaciones interesantes con respecto a la devoción mariana y puede ser útil para cualquiera que quiera informarse sobre esta temática.

KLAUS LIMBURG

Kazimierz MAJDANSKI, *Communauté de vie et d'amour. Esquisse de Théologie du Mariage et de la Famille*, Paris, Ed. S.O.S., 1980, 183 pp., 13,5 × 21; trad. ital.: *Comunione di vita e d'amore. Teologia del Matrimonio e della Famiglia*, Milano, Ed. Vita e Pensiero, 1980, 221 pp., 12,5 × 19.

El libro responde al deseo de hacer «une systématisation des principaux problèmes» del matrimonio y la familia (p. 7). Esta exposición sistemática, sin embargo, se limita a ser sólo un ensayo y presentación, según el mismo autor hace notar. Al concluir su libro dice expresamente: «ces considérations, qui ne sont qu'un essai de présentation d'une ébauche de la théologie du mariage et de la famille...».

La obra de Majdanski se compone de 7 capítulos y 3 apéndices. El capítulo I —*Essai de synthèse théologique* (pp. 11-32)— está dedicado a justificar la necesidad de una teología del matrimonio y de la familia: es decir, a hacer ver que esa teología no está hecha todavía y, además, que debe hacerse abarcando conjuntamente a ambas realidades. El autor señala el objeto y método propios de esa disciplina así como las relaciones que debe tener con otras disciplinas —sean o no teológicas, con tal de que interesen al matrimonio y la familia—, y a continuación pasa a contemplar la naturaleza de la relación matrimonio-familia: «Il est donc question de notions et réalités différentes qui, de par leur nature, et aussi, de par le pouvoir de la grâce sacramentelle (en el caso de los bautizados) constituent une unité» (p. 23). No son, pues, dos realidades idénticas, pero están tan mutuamente ordenadas que no se pueden separar sin que, con ello, quede desvirtuada ya la verdadera naturaleza de las mismas. El capítulo se cierra con unas reflexiones prácticas en torno a la pastoral matrimonial y familiar: no puede haber separación entre doctrina y pastoral, debiendo subordinarse siempre ésta a aquélla; y por otro lado, cualesquiera que sean las aportaciones que las ciencias, v. g. la psicología, la medicina, la biología, la pedagogía, la sociología, etc., proporcionan a la teología del matrimonio y la familia, todas esas ayudas deben integrarse en ésta. Paralelamente se hace ver cómo en la estructuración y enseñanza de esta disciplina, ésta ha de realizarse de manera que se garantice suficientemente su condición.

El capítulo II —*La vocation dans le mariage et la famille* (pp. 35-51)— estudia el principio integrador de esa teología: la noción de vocación ma-

rimonial y familiar. Se trata, en efecto, de una verdadera vocación sobrenatural. El autor hace notar que la Sagrada Escritura habla ya de la vocación, de la existencia de una vocación universal y de unas vocaciones particulares correspondientes a los propios dones recibidos, y de la realidad de la vocación matrimonial. Tampoco —dice el autor— la vocación, como categoría referida al matrimonio y la familia, es una noción desconocida en la Teología. Pero, de hecho —continúa—, el tema de la vocación matrimonial y familiar raramente ha tenido cabida en las enseñanzas de la Iglesia y, por supuesto, en las obras teológicas, incluso las recientes (cfr. p. 36). Ha sido el Concilio Vaticano II, particularmente en *Lumen gentium*, y *Gaudium et spes*, el que de manera solemne ha venido a recordar el hecho de la vocación universal a la santidad y, en concreto, la vocación matrimonial y familiar. Cuando se habla de la vocación matrimonial, como distinta de la bautismal, se ha de entender en el sentido de que el matrimonio —para los casados— es la determinación y concreción de aquella primera y radical (la bautismal). Por esta razón no puede haber oposición entre las diferentes vocaciones, v.g. entre el matrimonio y la virginidad, sino mutuo servicio y complementariedad. La distinción de vocaciones, dentro de la Iglesia, es una muestra más de la riqueza de los dones de Dios.

Al final, en las reflexiones pastorales, se pone de relieve —es una de las consecuencias inmediatas— la dignidad del matrimonio y su condición sagrada y religiosa: Dios es el autor de esa realidad. La grandeza del hombre respecto del matrimonio está en descubrir y observar esa dignidad.

En el capítulo III —*Il créa l'homme et la femme* (Gn 1,27) (pp. 53-81)— se analiza, en sus líneas más fundamentales, el contenido de la vocación matrimonial y familiar. Esta vocación, cuya centralidad consiste en ser una llamada a una profunda «comunidad de vida y amor» (*Gaudium et spes*, n. 48), consiste en hacer del hombre y la mujer que se casan «una sola carne» (Gen 2,24). El hombre y la mujer, siendo cada uno —en cuanto personas— singulares y completos, sin que les falte nada para ser personas, son también, en cuanto hombre y mujer —en cuanto persona-hombre y persona-mujer—, distintos, complementándose mutuamente entre sí, dentro del ámbito para el que se unen y son «una sola carne»: lo conyugal. Por la sacramentalidad esa unión es introducida en una dimensión nueva: pasa a ser figura y realización de la unión de Cristo con la Iglesia, y de Dios con la humanidad. Es Dios quien une al hombre y la mujer en El mismo. Por eso ya no se puede romper esta unión, es tan indisoluble como lo es el Amor de Dios que la causa.

Esta unión —la donación mutua del hombre y la mujer en el matrimonio— si es verdadera está abierta al don de la vida, a los hijos; convirtiéndose así los esposos en «cooperadores de Dios Creador» (*Humanae vitae*, n. 1). La paternidad —procrear es dar la vida y educar— es, pues, en resumen, la esencia de la vocación conyugal del hombre. Lo mismo que la maternidad lo es de la vocación conyugal de la mujer. En modo alguno, sin embargo, con ello se da lugar a tener en menos o no apreciar suficientemente el amor y la mutua ayuda entre el marido y la mujer; ya que la paternidad ha de ser y vivirse según la paternidad de Dios de la que aquella es participación. Por eso la entrega, la donación, el servicio —el

auténtico amor—, son características que deben rodear siempre el amor conyugal y la paternidad.

Cuando se detiene en las consecuencias prácticas, el autor subraya el hecho de que, gracias al matrimonio, los esposos —también la familia— tienen un puesto y función propia dentro de la Iglesia. Consiste, sobre todo, en que deben vivir su vida cristiana como esposos y como familia. La pastoral deberá estimularles a desempeñar este cometido proporcionándoles la ayuda necesaria: con la predicación, los sacramentos...

En los capítulos siguientes, hasta el final, el autor analiza más pormenorizadamente el contenido del amor conyugal. En el capítulo V —*La communauté d'amour* (pp. 83-104)— se trata de la naturaleza del amor conyugal. Si es cierto que la vocación al matrimonio es una vocación al amor, también lo es que no toda forma de amor entre el hombre y la mujer es realización de esa vocación; o dicho de otra manera, no toda manifestación de amor entre el hombre y la mujer es amor conyugal. Sólo lo es aquel amor particular que establece entre ellos una profunda comunión de vida y amor (cfr. *Gaudium et spes*, n. 48).

Este amor que encuentra en Dios su fuente —y gracias al cual Dios realiza su designio de amor con los hombres (cfr. *Humanae vitae*, n. 8)—, es a la vez —decía antes— signo del amor entre Cristo y la Iglesia. Y lo es porque es su participación. No sólo, por tanto, el amor debe estar en la raíz del matrimonio, debido a que la alianza matrimonial ha de estar precedida siempre por la libre decisión de los contrayentes que la «quieren», sino sobre todo porque es el amor de Cristo y de la Iglesia lo que los esposos deben reproducir en sus vidas. Ese —y no otro— es, en definitiva, el compromiso que adquieren y se comprometen a vivir cuando se casan.

Por su misma naturaleza, pues, el amor conyugal está abierto a la fecundidad y destinado a prolongarse en nuevas vidas. Y como se trata de vidas humanas, esa fecundidad no puede limitarse al hecho de la procreación sin más, sino que ha de abarcar cuanto se refiere a la educación. En consecuencia, amor conyugal y paternidad son dimensiones inseparables y esenciales de la vocación matrimonial.

El Concilio Vaticano II ha puesto de relieve la concepción personalista del amor matrimonial y el autor así lo hace notar. Advierte, por otra parte, que se trata de unos valores que ya estaban de alguna manera presentes en el Magisterio (cfr. pp. 87-88).

El capítulo V —*Le don le plus précieux du mariage* (Gs. 50) (pp. 105-124)— precisa todavía más la condición del amor conyugal y estudia cómo éste, según su estructura más íntima, está orientado a la procreación. De tal manera está abierto a la procreación, que este finalismo forma parte de su ser amor conyugal. Sólo entonces, cuando se da esa apertura, se puede hablar de amor auténtico y de perfeccionamiento personal de los esposos.

Dios ha dotado al matrimonio de fines y bienes diversos (cfr. *Gaudium et spes*, n. 48), debiendo existir entre todos ellos una recta subordinación y jerarquía. Recientemente —de acuerdo con la línea del Vaticano II (cfr. *Gaudium et spes*, nn. 47 y 48)— se ha insistido en los valores personalistas del matrimonio; pero ello, evidentemente, no puede entenderse

como si la nueva manera de hablar implicara una contradicción con el Magisterio anterior o como si entre esos diversos fines y bienes no se diera mutua complementariedad. Porque la realidad es que, por voluntad de Dios, Autor del matrimonio, existe entre todos esos fines una estrecha armonía y unidad; de tal manera que la orientación del amor conyugal a la procreación está requerida por el mismo carácter personal que, según su mismo ser, es inherente a esa vocación conyugal de los esposos.

La procreación es una vocación y responde al designio de Dios. Los esposos tienen que conocer ese designio y después seguirle fielmente. Una tarea que deben realizar mediante la atenta escucha de la voz de Dios a través de la conciencia rectamente formada, con la fidelidad a las indicaciones del Magisterio de la Iglesia...

El autor, siguiendo al Concilio, se detiene en la consideración de la familia numerosa, como realización de la vocación a la paternidad. También en el concepto de paternidad responsable.

El capítulo VI —*Continua generatio* (pp. 125-141)— trata de la educación, ese aspecto que forma parte de la misma transmisión de la vida. Precisamente porque la educación es inseparable de la procreación, los padres son los primeros y principales educadores de sus hijos. A ellos les corresponde este quehacer en primer lugar y, además, como un derecho-deber primario, esencial, y originario. Por eso mismo es también un derecho-deber inalienable. Como era de esperar el autor trata con atención particular la función de la familia en la educación, tanto en la humanización del hombre y de la sociedad como en educación y formación en la fe.

Por último, el capítulo VII —*L'appel a la sainteté* (pp. 143-159)— es, de alguna manera, una síntesis y consecuencia de todos los precedentes. En efecto, la santidad del matrimonio y de la familia —el hecho del matrimonio y de la familia como caminos de santidad— no es otra cosa que el resultado de ser esas instituciones obra de Dios: responden a un designio de Dios. El matrimonio es la manera que los cristianos —en cuanto tales llamados ya a la santidad— tienen de responder, dentro de las exigencias y deberes conyugales, al amor de Dios y a la santidad. Comporta, pues, la donación de las gracias pertinentes por parte de Dios para hacer realidad en el plano existencial la dignidad y grandeza a que compromete.

La «comunidad de vida y amor» del matrimonio, en tanto vocación, no depende del hombre; ha sido constituida así por Dios. Al hombre —a los esposos— sólo le queda aceptarla: y de esa manera el casado encuentra su libertad y felicidad. Y aunque era así «desde el principio», con Jesucristo ha sido elevada a la dignidad sacramental, capacitando a los esposos para reproducir en sus vidas la unión y amor de Cristo y de la Iglesia (cfr. *Gaudium et spes*, n. 48). De esa manera, además, la familia cristiana, cuyo origen está en el matrimonio, está capacitada también para hacer presente a la Iglesia en el mundo mediante las funciones real, profética y sacerdotal, de las que en cuanto familia participa.

Dentro de esa llamada a la santidad que es el matrimonio, destaca el papel tan importante que juega cuanto se refiere al amor conyugal; son



unos actos que en sí son buenos y santos, y no solamente permitidos o tolerados.

El libro se cierra con tres *Apéndices* (pp. 163-183): los dos primeros son un resumen de textos pronunciados por Juan Pablo II sobre el amor y la familia, en el viaje pastoral a Francia, y el índice de intervenciones que sobre esa misma temática ha tenido a lo largo de su Pontificado. El tercero de los apéndices es bibliográfico: da cuenta de la bibliografía más fundamental citada por el autor.

Cuanto hasta aquí se lleva escrito avala suficientemente el valor de la obra que se viene comentando. Sobre todo si añadimos, además, el orden y lógica de la exposición. Se nota claramente la condición de profesor del actual Vicepresidente del Comité Pontificio para la Familia.

AUGUSTO SARMIENTO

JOHANNES NEUMANN, *Grundriss der katholischen Kirchenrechts*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981, XVIII+376 pp., 15x22.

Este compendio de Derecho canónico está pensado, como dice su prólogo, tanto para teólogos como para juristas por un profesor que ejerce su docencia de Derecho canónico en una Facultad de Teología desde hace veinte años; tantos años, por cierto, como ha llevado el trabajo de la nueva codificación. Semejante situación de cambio no indujo al autor a pensar que era un mal momento para proceder a la redacción de un compendio, por entender que el Derecho canónico no varía en sus rasgos fundamentales.

Compartiendo dicho aserto plenamente, a nuestro parecer el libro resulta poco actual, siendo en ese sentido lo de menos que no tome en consideración el recientemente promulgado Código de 1983. El libro resulta poco actual, porque pasa por alto los problemas que preocupan a la canonística de hoy. Pasar por alto, por poner un ejemplo, monografías como la de Nicolò del Re o Gregorio Delgado, al escribir sobre la Curia romana, da lugar a que se dé una visión insuficiente en torno a la problemática que la Curia romana plantea. Lo propio acontece al tratar del oficio, acerca del cual no parece acusar que haya sido escrito algo digno de mención o comentario.

En fin, nos encontramos ante un buen compendio —en el sentido de que el género literario compendio está bien conseguido como tal—, pero insuficientemente insertado en los problemas vivos de la canonística del momento. Todos los temas se encuentran breve pero suficientemente desarrollados, a excepción del Derecho procesal, tanto general como contencioso administrativo, que no es tenido en cuenta, salvo una somera referencia al proceso matrimonial. Un apéndice de veinticinco páginas —título III parte— resume también brevemente las relaciones entre la Iglesia y el Estado tanto desde el punto de vista histórico como de su actual situación en Alemania.

JOSÉ M. GONZÁLEZ DEL VALLE

ENZO LODI, *Enchiridion Euchologicum Fontium Liturgicorum*, Roma, Ed. Liturgiche (Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae. Subsidia», 15), 1979, 1.866 pp., 17 × 25.

—*Enchiridion Euchologicum Fontium Liturgicorum. Clavis Methodologica cum commentariis selectis*, Bononiae, 1979, 252 pp., 21 × 31.

Enzo Lodi ha realizado un gran esfuerzo en la elaboración de esta obra voluminosa y ha intentado con ello prestar un gran servicio a los profesores y cultivadores de la ciencia litúrgica. Este *Enchiridion* eucológico de las fuentes litúrgicas tiene 3.461 textos litúrgicos. Abarca una extensión que va desde el siglo VI antes de Jesucristo hasta el siglo XVI de la era cristiana. En una obra como ésta los índices eran de gran importancia y el autor lo ha tenido muy en cuenta. Encontramos en ella cinco índices: índice de personas y de lugares, índice de las cosas o temas más notables y el índice general de toda la obra. Con este *Enchiridion* se entrega también un cuaderno ciclostilado, tamaño folio, con la clave metodológica de esta obra y selectos comentarios, que es de gran interés para un estudio más completo de los temas tratados en ella. Pensamos que debiera de haberlo incluido en la misma obra en cada lugar correspondiente y con un tipo de imprenta más pequeño, en lugar de en tirada aparte.

En la parte técnica, con textos de los misterios dionisiacos, Sófocles, Eurípides, Aristófanes, Plauto, Catulo, Virgilio, Tito Livio, Ovidio, Epicteto, Suetonio, Fírmico Materno, Apuleyo y otros, lo más importante es la referencia a la literatura de Hermes Trismegistos (100-300 de la era cristiana). Nos revela esa literatura un ambiente cultural que es prácticamente el mismo en el que van a surgir los formularios eucarísticos cristianos. Los «Hermética» escritos en griego y conservados en esa lengua y en latín contienen las enseñanzas filosóficas atribuidas a Hermes Trismegistos. El origen de estos escritos es egipcio. Allí, en el imperio romano, los hombres que habían recibido alguna instrucción en filosofía griega y especialmente en el platonismo de la época, no contentos con repetir los dogmas de las distintas escuelas filosóficas, crearon, tomando como base a Platón, una religión más o menos de corte filosófico, que pudiera mejor satisfacer sus anhelos de verdad y vida. Los hombres que seguían este camino no formaban escuela en sentido estricto, pero poco a poco se iban agrupando a su alrededor algunos discípulos que recibían del maestro la enseñanza oralmente, a modo de una conversación, al estilo de lo narrado en los diálogos de Platón. Estos discípulos, quizás para mejor recordar lo que habían oído, ponían por escrito la conversación que habían tenido con el maestro. Y esos son los escritos «Hermética» (Hermes, nombre helenizado del dios egipcio Toth, el escriba de los dioses, inventor de la escritura, al que se le dio el apelativo de «tres veces grande» o «Trismegistos»). En algunos de esos escritos se insertan fórmulas de alabanza, eucológicas y eucarísticas (de acción de gracias) muy parecidas a las judías y cristianas, como puede verse por la siguiente: «Santo es Dios, Padre de todas las cosas, que es antes de todo principio —Santo es Dios, cuyo querer es realizado por sus propias potencias — Santo es Dios, que quiere ser conocido y se da a conocer a

quienes le pertenecen — Santo eres tú que por el Verbo has creado todo cuanto existe — Santo eres tú, a quien la naturaleza no hace sombra... Te damos gracias, oh Altísimo, con toda el alma y el corazón levantado hacia Ti, pues sólo con tu gracia hemos conocido la luz de tu conocimiento...». Esta semejanza es notable porque surgen esas fórmulas de un mismo ambiente cultural y temporal. El haberlas incluido en esta obra ha sido un gran acierto, no así el haber omitido otras. Puestos a incluir fórmulas de tipo étnico, no acertamos a comprender por qué ha omitido las fórmulas del *De Mundo* del Pseudo-Aristóteles que encajan perfectamente en una literatura eucarística (o de acción de gracias). Lo mismo habría que decir de Filón de Alejandría, con sus fórmulas similares.

En la parte hebráica, importantísima para todo lo que se refiere a las Plegarias eucarísticas, el autor recoge los textos más característicos, como *Semonè - 'Essréh, Birkat Ha-mazon y Sédèr Haggadah Sèl Pèsad*, sin olvidar los textos del *Qumran*.

En la literatura judeo-cristiana presenta multitud de fórmulas y datos concernientes a diversas celebraciones de la liturgia, como los incluidos en la *Didajé, Oración de Manasés, Odas de Salomón, Apocalipsis de Moisés*, el *Protoevangelio de Santiago* y otros. Es notable alguna ausencia, como el capítulo XIV de la *Didajé*, que trata de la celebración del día del Señor.

Han sido muy bien escogidas las fórmulas bíblicas, tanto del Antiguo Testamento como del Nuevo. Lo mismo hay que decir de los tiempos subapostólicos. Desde el siglo II al siglo VII presenta numerosos datos y fórmulas, bien de los Santos Padres y Escritores eclesiásticos, como de los libros apócrifos y obras anónimas. Es la parte más incompleta de toda esta obra, aunque algo queda subsanado con la *Clavis Methodologica*, antes indicada. De todos modos se insertan unas 800 fórmulas litúrgicas de gran valor. Lo mismo hay que decir de la parte destinada a los Sacramentarios Romanos, a la época carolingia, a los Antifonarios del Oficio Romano. Están bien representadas las fórmulas litúrgicas de los diferentes ritos occidentales, aunque se acentúan más las liturgias de la península italiana. Muy incompleto es lo referente a los ritos orientales, en los que falta con mucha frecuencia la indicación, al menos aproximada, de la fecha a que pertenecen las fórmulas que se insertan. Esta omisión aparece también en otros muchos textos. Desde el siglo IX al XVI son muy pocas las fórmulas que se presentan, siendo así que sólo en himnos se han recogido miles de ellos en 55 volúmenes, por Dreves-Blume.

Aspecto importante de este libro es el criterio seguido en la elección de textos, pues en esto influye mucho la arbitrariedad personal, con el riesgo de no poder contentar a todos. Puestos a escoger, cada cual sigue su propio criterio, que no siempre concuerda con el de los demás ni con el de los más peritos en la materia. En este caso, por ejemplo, no acertamos a ver la utilidad de que se hayan insertado las *Parodiae Missarum*, con la Misa contra los Husitas y la *Missa potatorum et lusorum*, que nada influyeron en la verdadera liturgia y son bromas propias de aquellos tiempos, como se puede ver también en himnos y prefacios que aún sabemos de memoria. ¿Por qué esos textos y no otros que han tenido más importancia en la liturgia?

La obra ha podido ser menos voluminosa, con una selección de textos más atinada con referencia a las diversas partes de la liturgia y a sus elementos eucológicos: Plegarias Eucarísticas, Prefacios, Oraciones colectas, sobre la ofrenda, para después de la comunión, himnos, antífonas, responsorios, etc., etc. De esta forma esta voluminosa obra se hubiera reducido al tamaño de los enquiridios que conocemos: *Enchiridion Symbolorum* de H. Denzinger, *Enchiridion Patristicum* de P. Rouët de Journal, etcétera, que es lo que apuntó el P. B. Botte en el prólogo para justificar la aparición de esta obra. De este modo el autor hubiera hecho un gran servicio a los alumnos, con una edición manual de los textos litúrgicos más importantes, y dejado lo demás para especialistas y profesores que, normalmente tienen acceso a las fuentes litúrgicas auténticas. Nos atrevemos a sugerir al autor a que realice esa obra más manual al estilo de los enquiridios antes indicados.

Esto no obstante, alabamos mucho la pericia del autor en el conocimiento de las diversas fuentes litúrgicas y patrísticas, aunque no siempre se puede estar de acuerdo con él en la indicación de las fechas que presenta en determinados textos. Merece también elogio la bibliografía que presenta. Pienso que es exhaustiva hasta la fecha de la elaboración de esta obra.

MANUEL GARRIDO-BONAÑO

Inos BIFFI, *Liturgia. I: Riflessioni teologiche e pastorali*, Roma, Ed. Pietro Marietti (col. «Liturgia: preghiera cristiana e vita»), 1982, 144 pp., 13 × 21.

Son de gran importancia las reflexiones teológicas y pastorales que Inos Biffi hace en esta obra, dividida en ocho capítulos: Liturgia y misterio cristiano; Liturgia experiencia de la fe; Liturgia y lo sagrado; Pastoral y piedad litúrgicas; El lenguaje litúrgico; Liturgia y valores humanos; La reforma litúrgica y sus frutos. El último capítulo, a modo de conclusión, es una síntesis sobre liturgia y espiritualidad. Esta obra es el compendio de múltiples artículos aparecidos en la prensa italiana y en algunas revistas, que se han retocado para que tengan una unidad e ilación de unos con otros.

Es básica la afirmación del autor sobre el carácter esencial de la celebración litúrgica para la vida de la Iglesia. El principio rector de toda la obra es la frase ambrosiana de que entramos en comunión con Cristo a través de sus misterios. San León Magno dirá más tarde algo parecido al afirmar que lo que era visible a nuestro Redentor ha pasado a los misterios. Esta doctrina patrística ha fundamentado la elaboración de una exposición teológica de la celebración litúrgica, elevándola a su rango adecuado en la vida de la Iglesia. Cristo es el misterio personal, porque El revela de verdad, en la carne, la divinidad invisible. Los actos de su

anonadamiento, ante todo su sacrificio de muerte en la Cruz, son misterios, porque Dios se revela a través de ellos en una forma que aventaja a todos los módulos humanos. Sobre todo, son misterios su Resurrección y su Ascensión, por revelarse la gloria divina en Jesucristo y, en realidad, en un modo oculto al mundo y patente al fiel cristiano en el que actúa la fe. Este *Mysterium Christi* fue el que los Apóstoles anunciaron a la Iglesia, y la Iglesia lo prolongó y proclamó en todas las generaciones.

Mas como el plan de la salvación no sólo es la doctrina, sino, en primer plano, la acción redentora de Cristo, la Iglesia conduce a la humanidad hacia la salvación no sólo por la palabra, sino por las acciones sagradas. Por la fe y los «misterios del culto» vive Cristo en la Iglesia. Desde que Cristo dejó de estar visiblemente entre nosotros, «lo visible del Señor ha pasado a los misterios del culto». Por eso no es extraño que San Ambrosio dijera que en esos «misterios» encuentra a Cristo y lo siente. Por eso tampoco es extraño que la celebración litúrgica sea parte esencial en la vida de la Iglesia. El concilio Vaticano II tiene un párrafo muy expresivo cuando afirma que Cristo no sólo envió a los Apóstoles a predicar el Evangelio a toda criatura y a anunciar que el Hijo de Dios, con su Muerte y su Resurrección, nos libró del poder de Satanás y de la muerte, y nos condujo al reino del Padre; «sino también a *realizar* la obra de salvación que proclamaban mediante el sacrificio y los sacramentos, en torno a los cuales gira toda la vida litúrgica» (SC, 6).

El autor de esta magnífica obra piensa con razón que son necesarias para el cumplimiento de la Iglesia y para su expresión otras muchas cosas, pero ninguna como la de «sentir» al mismo Cristo en sus misterios. Es impresionante y muy actual su afirmación de que en la Iglesia no sirve, o sirve muy poco, el experto o el profesional que sobrevenga de lo exterior, pues el teólogo no debe ser un especialista de la fe que pueda dispensarse de la vida eclesial y deje a los «simples» y a los «ignorantes» la experiencia mística de la celebración litúrgica, como si se tratara de un nivel precientífico, todavía no iluminado. Cuando existen tales «teologías» y tales «teólogos» la Iglesia puede ignorarlos tranquilamente, pues no le sirven para su misión evangelizadora y santificadora. Más aún, son un serio obstáculo, como se ha podido comprobar. El ejemplo que han dado los fieles en las diversas celebraciones litúrgicas del Papa Juan Pablo II en España es un exponente expresivo de esto. Durante años han dejado decir a ciertos «teólogos» los desaciertos de su propia cosecha, desconectados de la doctrina de la Iglesia y de su celebración litúrgica auténtica. Vino el Papa y han vibrado al unísono con sus celebraciones y han subrayado entusiásticamente la doctrina que tan adecuadamente impartió a todos.

En la celebración litúrgica la Iglesia toca su propio origen, se reconoce en su propia naturaleza y recibe la fuerza para su vida. De aquí la estrecha unión entre liturgia y teología, en cuanto que ésta es, a la vez, acogida e inteligencia de la Palabra de Dios o del misterio cristiano en la fe. La liturgia y la teología se implican mutuamente, en cuanto que en la liturgia se manifiesta, en forma ritual, cultural y sacramental el misterio cristiano que la teología propone y explica. El autor dedica todo el capítulo segundo a la liturgia como experiencia de la fe. La relación entre la fe y la li-

turgia cristiana es uno de los temas que hay que examinar y profundizar continuamente, tanto por la importancia del tema en sí mismo como por las circunstancias en que a veces se ve envuelto, motivadas por una crisis de fe, o por una ambigüedad en la exposición de la doctrina cristiana. El tema es antiguo como lo muestra la fórmula *lex credendi, lex orandi* o viceversa: *lex orandi, lex credendi*, originada en la polémica antipelagiana.

Pío XII determinó con mayor precisión ese axioma en la encíclica *Mediator Dei*. En realidad su sentido es el siguiente: la liturgia presupone siempre y expresa una cierta enseñanza y una cierta creencia en sentido lato; pero, en muchos casos, además, presupone y sigue lógicamente la fe divina y católica (en sentido estricto) ya explícita, es decir, presupone y sigue la proposición y la aceptación de los dogmas; en otros casos, la liturgia expresa la fe divina y católica, ya explícita, la hace vivir y la corrobora en los creyentes; en otros casos, finalmente, la liturgia precede a la explicitación de la fe divina y católica, es decir, a la proposición y aceptación de los dogmas, y es un poderoso factor eclesial de esa explicitación.

Conviene, pues, tratar a la liturgia como se debe, con toda su realidad sacra, con todo su sentido jerárquico y con absoluto respeto a los ritos y fórmulas establecidos por la competente jerarquía de la Iglesia, so pena de caer en derivaciones doctrinales y culturales aberrantes. La crisis de fe y la crisis de liturgia se implican mutuamente. Precisamente el autor señala lo funesto de una «novedad arbitraria y pastoral inquieta» en orden a la liturgia y a la fe, como derivados de una falta de consciente y profunda teología litúrgica. Se trata de una pérdida del sentido auténtico del misterio, de que tratamos al comienzo de esta reseña, y que sólo por la fe bien robusta puede ser acogido. Sólo una celebración litúrgica con su dimensión sacral bien entendida, que se traduce continuamente en una vida, en un comportamiento cristiano con todas sus consecuencias, que entiende el lenguaje en que se expresa, transmisor de las realidades sobrenaturales, que promueven valores verdaderamente humanos; sólo esa liturgia puede conducirnos a una experiencia cristiana del misterio de Cristo. Todo el designio divino consiste en la experiencia de Jesucristo, resucitado de entre los muertos, de quien nos viene el don del Espíritu Santo, que a El introduce. La creatividad, si está fuera de los cauces establecidos por la Iglesia, es sólo la implantación de una forma egoísta y personal del propio criterio sobre el criterio de la misma Iglesia. Con razón dice el autor que la creatividad es radicalmente una prerrogativa divina y que accedemos a la liturgia para recibir el fruto de la divina creatividad que es Jesucristo y el don del Espíritu. Por lo mismo, el éxito verdadero de la creatividad es la realidad nueva y sorprendente que es la Iglesia, que somos nosotros en cuanto estamos incorporados al Cuerpo místico de Cristo y vivificados por el don del Espíritu. Las normas litúrgicas dan amplio margen para la adaptación de ciertas celebraciones. A ello debemos atenernos. Cuando participamos con fe en la liturgia toda la celebración se «recrea» y aparece «nueva». Esto es algo de lo mucho y bueno que nos ofrece este libro de Inos Biffi.

Luis ALESSIO, *L'uomo, essere orante*, Milano, Ed. Ancora 1980, 240 pp., 14 × 21.

Hay no pocos valores en esta obra, no obstante su falta de unidad original por haberse agrupado en ella diversos trabajos publicados con fines diferentes. Por ello no es de extrañar que su título no corresponda adecuadamente a todas sus partes. En realidad se trata en esta obra de temas litúrgicos en los que el autor pone de relieve la actitud interior de compromiso vital cristiano de los que participan en las celebraciones de la liturgia. Es éste un aspecto fundamental que la Iglesia ha recordado desde los primeros siglos hasta nuestros días. Así es como se fundamenta una auténtica vida espiritual basada en la celebración litúrgica. La aclamación *sursum corda* se insertó en la celebración litúrgica con esa intención y con ella continúa en la actualidad. Podríamos presentar muchos testimonios de los santos Padres y escritores eclesiásticos en los que se da una verdadera catequesis de esa aclamación. San Atanasio Sinaíta dice, por ejemplo: «Tengamos arriba el alma y el corazón, levantemos a Dios los ojos del alma, pasemos el cielo, pasemos los ángeles, pasemos los querubines y lleguemos al trono mismo de Dios... Estas cosas os testifica el sacerdote al decir: Tengamos arriba los corazones». Lo mismo podríamos decir de San Cipriano, San Agustín y del Beato Enrique Susón. El autor trata de esto ampliamente en la primera parte de esa obra, en la que expone el tema de la «Iglesia que celebra» con la presentación de Cristo orante, sus enseñanzas sobre la oración, que fueron propagadas por sus discípulos y que la primitiva Iglesia recogió en su propio culto litúrgico. La misma Iglesia aparece como una comunidad orante. Esto lleva al autor a señalar la verdadera misión de la pastoral litúrgica.

Me parece que todo ese capítulo es el más importante de esta obra por la urgencia que tenemos hoy de centrar en su verdadero ambiente la celebración litúrgica, dentro de unos límites muy precisos, para no volatizar su eficacia ni convertirla, en el mejor de los casos, en un mero «ejercicio piadoso»; y, en otros, por desgracia, en una auténtica aberración. Entre las muchas exhortaciones de Pablo VI a una celebración litúrgica digna, disciplinada, llena de fervor y verdaderamente comprometida, escoge el autor la que dirigió a 500 superiores religiosas, en noviembre de 1975. En ella subrayamos las siguientes palabras que nunca se debieran olvidar: «Que vuestra plegaria litúrgica sea fervorosa, digna y simple, modelo de adhesión a las directrices de la Iglesia, cuando algunos buscan la renovación en fantasías abusivas e ilusorias que no favorecen ni la comunión eclesial ni la profundidad de la plegaria».

Son muchas las causas que han motivado este desconcierto litúrgico tan reiteradamente corregido por la competente autoridad de la Iglesia. No es del caso indicarlás aquí. Es cierto, como dice el autor de esta obra, que la magnífica reforma litúrgica postconciliar, sin par en toda la historia de la Iglesia, necesita tiempo para ser asimilada adecuadamente. Los distintos libros litúrgicos han sido publicados poco a poco y se necesita tiempo para reflexionar sobre ellos; además, aún no se han publicado en todas las lenguas y no ha sido posible en muchos lugares una planificación del

trabajo pastoral litúrgico. Por otra parte han cundido, en no pocos casos, malos ejemplos de celebraciones litúrgicas indisciplinadas. Falta un estudio serio de las diversas normas litúrgicas y un compendio de las nuevas rúbricas al que se pueda acudir en caso de dudas. La Sede Apostólica ha dado normas preciosas sobre la vida y enseñanza de la liturgia en los centros en que se forman los futuros sacerdotes, pero en muchos casos se han llevado a la práctica esas normas de forma poco aceptable. El autor indica también la acción funestísima del secularismo, pero pienso que este peligro se halla, al menos en gran parte, superado. Junto a ello debe considerarse también la dejadez en preparar dignamente la celebración litúrgica, con el abandono de muchos elementos valiosos por una mala interpretación del «pro opportunitate» de los libros litúrgicos, abandonándose a lo más fácil. Por otra parte se improvisa y se deja a la libre espontaneidad un camino bien ancho.

Muy acertadamente dice el autor que «la pastoral litúrgica debe prestar extremada atención a la legislación litúrgica». Bastaría sólo por espíritu de religiosa obediencia a la competente jerarquía de la Iglesia. Pero hay otras razones que no se pueden descuidar. La naturaleza propia del rito exige que se realice tal como está establecido. Esto se observa estrictamente en los simples ritos humanos a nivel personal o de grupos. Tenemos una forma de saludar o de despedida. Nadie las cambia para ejercer su facultad de creatividad. Si lo hiciese se vería incomprometido. Si las formas usuales de saludos las llenamos de vida en cada caso de modo que parecen «re-creadas», con mayor razón los ritos litúrgicos han de ser respetados. Son signos sensibles de una realidad sobrenatural y ningún hombre o entidad puramente humana tiene facultad para alterarlos, salvo Cristo o la Iglesia en su competente jerarquía. Los demás somos «ministros», realizamos un «servicio»; no hemos de ser «usurpadores» ni hemos de quitar a los fieles lo que ellos tienen derecho a recibir, porque es la Iglesia la que se lo ha dado.

Sobre el respeto a las normas litúrgicas el autor tiene párrafos bellísimos y sumamente acertados. La liturgia ofrece una gran adaptabilidad a determinados sectores, por su propia flexibilidad, pero dentro de los límites señalados por la misma liturgia, para salvaguardar su propia naturaleza, como antes se ha dicho. Se ha de insistir mucho en el uso de las diversas posibilidades que ofrece la liturgia en nuestros días. Hay diversas plegarias eucarísticas aprobadas, ¿por qué en algunos lugares los fieles están condenados a no oír más que la plegaria eucarística segunda? Hay para los diversos tiempos litúrgicos diferentes prefacios, ¿por qué sólo se ha de usar uno para todos los días? El autor dedica, en esta primera parte, un capítulo al canto litúrgico, tan importante en la celebración comunitaria de la liturgia, sobre todo los domingos y días de fiesta.

Es muy interesante también la parte segunda dedicada al tema «sacerdocio y liturgia», en la que inserta una conferencia que dio el autor en Burgos el 22 de mayo de 1975, con ocasión de una academia en honor de San Juan de Ávila. Después de una precisa exposición de la situación actual de la liturgia, con datos muy expresivos, trata el tema de la liturgia como afirmación de la identidad sacerdotal, de tanta actualidad en nuestros días, en su doble vertiente de relación con Cristo y con la

Iglesia. La liturgia dice al sacerdote no sólo lo que él es, sino también lo que debe ser. Es bien expresiva la antiquísima exhortación del Pontifical Romano en el rito de la ordenación sacerdotal: *imitamini quod tractatis*, que el autor expone con gran competencia.

Dedica la parte tercera a los sacramentos de la Iglesia, pero en realidad sólo trata del sacramento del Bautismo y de la Penitencia, tanto en su aspecto teológico y espiritual, como litúrgico y pastoral.

En la parte cuarta expone brevemente algunos aspectos del año litúrgico: adviento, cuaresma y triduo pascual, valiéndose de los nuevos textos del Misal Romano, promulgado por Pablo VI, sobre todo de algunas oraciones colectas, arsenal riquísimo para nutrir sólidamente la piedad de los fieles.

En definitiva, nos encontramos con una obra sobre la nueva liturgia que merece ser tenida en cuenta. El texto original se escribió en castellano en dos obras publicadas en Buenos Aires: *Pecado Confesión Penitencia: ayer y hoy*; *Una liturgia para vivir*. Las dos se han traducido al italiano en esta obra que hemos reseñado. El Cardenal Knox ha escrito un digno prólogo a este libro.

MANUEL GARRIDO-BONAÑO